ESTUDIOS

Salvador Muñoz Iglesias
Estudios Bíblicos 37 (1978), 5-28, 213-241.

La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la infancia

I. POSTURA NEGATIVA DE ALGUNOS AUTORES CATOLICOS RECIENTES

A. *Génesis de esta nueva postura*

La concepción virginal de Cristo, que era tradicionalmente un tema de polémica entre el mundo católico y la crítica independiente, de unos años a esta parte está siendo tristemente motivo de profunda división entre los teólogos de la misma Iglesia Católica.

Sabido es que hoy abundan los autores católicos que ponen en duda o niegan la concepción virginal de Cristo, por intervención del Espíritu Santo y sin obra de varón, en el sentido biológico en que siempre lo entendió la fe de la Iglesia (1).

El primer chispazo público y con resonancia popular fue la pu-

(1) Interesante estado de la cuestión, que abarca de 1925 hasta 1973, puede verse en E. VALLAURI, *L'essegesi moderna di fronte alla verginità di Maria*, en "Laurentianum" 14 (1973) 445-480; *A exegese moderna diante da virginidade de Maria*, en RevEclBras 34 (1974) 375-399. Cfr. también JOAQUÍN M. ALONSO, *Cuestiones actuales: la concepción virginal de Jesús*. I. — *En autores protestantes*, en EphMar 21 (1971) 63-109; II. — *La concepción viginal entre católicos* en EphMar 21 (1971) 257-302; III. — *Suplementos* (otros 50 títulos entre 1953 y 1975), en EphMar 26 (1976) 247-306; ROCCA GIANCARLO, *La perpetua verginità di Maria nella discussione teologica cattolica di questi ultimi anni. Questioni di metodo*, en EphMar 27 (1977) 177-231 (examina publicaciones de 1966 a 1975).

Como estudios recientes sobre el tema a la luz de la nueva problemática, pueden consultarse: CÁNDIDO POZO, *María en la obra de la Salvación* (Madrid, BAC, 1974) p. 250-284; H. URS VON BALTHASAR, *Concepito per opere dello Spirito Santo, nato della Vergine Maria*, en *Io Credo* (Assisi, Citadella, 1977), p. 34-43; FRANCISCO DE PAULA SOLÉ, *La virginidad perpetua de María y sus modernas interpretaciones*, en *¿Mariología en crisis? Los dogmas marianos y su revisión teológica*. Monografía que forma el vol. 42 de "Estudios Marianos" (Barcelona, 1978) 93-111.

blicación en octubre de 1966 del famoso Catecismo Holandés (2), que al formular en su parte tercera el origen de Jesús, lo hizo *silenciando prácticamente la concepción virginal* (3).

Como es de dominio público, Su Santidad Pablo VI llamó la atención del Episcopado holandés sobre ciertos puntos del Catecismo, nombró una Comisión Cardenalicia que hiciera las observaciones pertinentes y propició un coloquio de teólogos (tres designados por Roma y tres por los Obispos de Holanda) en Gazzada durante los días 8 al 10 de abril de 1967 (4).

Ya el Papa en su carta al Cardenal Alfrink de 30 de marzo de 1967 señalaba particularmente, entre los puntos en que no se debía "lasciar spazio" a ninguna ambigüedad, "lo que se refiere al nacimiento virginal de Cristo, dogma de la fe católica" (5)

La Comisión Cardenalicia pidió a este respecto: "Que el Catecismo abiertamente proclame que la Santísima Madre del Verbo encarnado gozó siempre del honor de la virginidad, y que enseñe claramente el hecho de la concepción virginal de Jesús, la cual convenía sobremanera al misterio de la Encarnación; y por lo tanto, que no dé ocasión para que se deje a un lado —contra la tradición de la Iglesia fundada en las Sagradas Escrituras— este hecho, queriendo sólo conservar su significación simbólica, como por ejemplo, la suma gratuidad del don que Dios nos hizo en su Hijo" (6).

Igualmente, "la concepción virginal de Cristo" era el primer tema en las observaciones presentadas por los teólogos de la representación romana (7).

---

(2) *De nieuwe Katechismus, geloof verkondiging voor volwassenen* (Paul Brand, Hilversum-Amberes; L. C. G. Malmberg, 'S-Hertogenbosch; J. J. Romen & Zonen, Roermond-Maaseik, 1966). Traducción castellana: *Nuevo Catecismo para adultos* (Barcelona, Herder, 1969).

(3) Páginas 78-79 de la edición castellana. En el *Apéndice I* de esta edición se nos hace saber (p. 481) que los autores modificaron su primera redacción para la edición alemana *no venal* de la obra, en la forma siguiente: "Este cumplimiento supera todas las posibilidades del hombre, más que en cualquier otro nacimiento. Nada en el seno de la humanidad, nada en la fecundidad humana, es capaz de suscitar a aquel de quien depende toda humana fecundidad, la aparición de todo nuestro linaje. Este es el sentido más hondo de lo que anuncian los evangelistas Mateo y Lucas al comienzo de sus Evangelios, cuando cuentan que Jesús no debió su origen a la voluntad de un hombre, sino que fue concebido "por obra y gracia del Espíritu Santo", nacido de una doncella que no conoció varón. Estas narraciones han sido entendidas siempre por los fieles en el sentido de que Jesús se hizo hombre sin cooperación de otro hombre. En su concepción, no tuvo José parte alguna".

(4) La documentación correspondiente a todo este asunto relacionado con el catecismo holandés, puede verse en A. CHIARUTTINI, *Il dossier del Catechismo olandese. Testi raccolti da Aldo Chiaruttini* (Verona, 1968).

(5) A. CHIARUTTINI, *ob. cit.*, p. 146-148.

(6) Cfr. el *Apéndice II* de la edición castellana de *Nuevo Catecismo para adultos* (Barcelona, Herder, 1969), p. 498.

(7) A. CHIARUTTINI, *ob. cit.*, p. 164-165.

La contestación de "los teólogos delegados de los obispos holandeses" pone en duda la realidad *biológica* de la concepción virginal, iniciando con ello, sin aducir ninguna prueba, una postura que en adelante repetirán muchos sin añadir ni quitar una sola coma: "La mencionada concepción de Cristo participa de la unicidad y de la transcendencia de toda su persona. Somos, sin embargo, del parecer de que, por motivos sea de orden exegético sea de orden especulativo, se pueda poner la cuestión de si el aspecto biológico de tal origen (*sine semine*) entre en la intención misma de la fe. Aunque el Magisterio ordinario se expresa también en este sentido biológico, sin embargo la cuestión de si este elemento biológico sea o no afirmación de fe, no es todavía clara. Desde el momento en que, en el estado actual de las cosas, ya sea en el ámbito de los simples criterios ya en el de los teólogos serios, subsiste la duda a este propósito, nos parecía ilícito obligar la conciencia a la aceptación de tal elemento biológico. Y un tal modo de presentar las cosas no implica el más mínimo atentado ni a la filiación divina de Jesucristo, ni al significado de María como prototipo de la Iglesia y de la fe, ni, finalmente, al valor del celibato *aceptado* por el Reino de los cielos" (8).

Como se verá, el procedimiento de los teólogos holandeses es tan endeble como sutil. Se empieza por establecer gratuitamente, como situación de hecho, *diversidad de opiniones sobre el particular* EN EL CAMPO TEOLÓGICO, dando por supuesto que se trata de una verdad no dogmática sino opinable. Luego, con un criterio de probabilismo canónico improcedente en teología, se sanciona el derecho a la libertad de opinión por tratarse de cosa dudosa (*in dubiis, libertas*). Y en uso de esa bien *dudosa libertad*, ellos optan por prescindir de la concepción virginal, tranquilizándonos con la seguridad de que ningún mal nos va a suceder por ello.

Desgraciadamente, ni la advertencia del Papa, ni las peticiones de la Comisión Cardenalicia, ni las observaciones de los teólogos designados por Roma, ni el coloquio de Gazzada han conducido a nada práctico que suponga el más ligero cambio de actitud en los negadores de la concepción virginal de Cristo. Y a ello se debe, sin duda, más que a razones teológicas o exegéticas como más adelante veremos, la difusión de esta postura en los últimos diez años.

El rechazo de la concepción virginal de Cristo y más aún el de la virginidad perpetua de María se dio en la Iglesia desde muy antiguo, y por motivos muy diversos. Pero muy pronto se impuso el común sentir de los creyentes: la verdad de la concepción virginal de Cristo, primero, y la de la virginidad perpetua de María, después, entró en las formulaciones de los Símbolos de fe y en la enseñanza

(8) *Ibidem*, p. 165-166.

permanente del Magisterio Universal de la Iglesia. No faltaron aquí o allá brotes contrarios, que la tradición cristiana del pueblo fiel consideró siempre heréticos.

La negación abierta del Magisterio Eclesiástico situó a los Protestantes ante la Biblia como única fuente y norma de fe para los creyentes. Y aunque los primeros Reformadores (Lutero, Calvino, Zwinglio, Melanchton) conservaron la fe en la concepción virginal de Cristo y hasta en la virginidad perpetua de María (9), era hasta cierto punto natural que sus seguidores abandonaran la creencia en la virginidad de María en el parto y después del parto, ya que la Biblia no la afirma expresamente, y hay en cambio frecuentes alusiones a los "hermanos de Jesús" (10). Pero es lo cierto que los primeros Reformadores mantuvieron y hasta nuestros días en su mayoría mantienen la concepción virginal de Cristo —en el sentido tradicional biológico: sin obra de varón— porque estimaron y estiman evidente que así lo señala la Biblia.

¿Qué ha sucedido entretanto para que muchos protestantes y no pocos católicos rechacen hoy la concepción virginal de Cristo como dato histórico biológico?

En los sectores más radicales del mundo protestante tal actitud podría ser considerada como consecuencia lógica de los principios básicos de la Reforma. Si la única norma de fe es la Biblia científicamente interpretada, los contenidos tradicionales de esa fe, formulados por un Magisterio sin autoridad divina y aceptados por los fieles en un momento dado como legítimamente deducidos de la Biblia, pueden en pura lógica ser revisados, abandonados o sustituidos en otro momento, a medida que los procedimientos exegéticos cambiantes aboquen a conclusiones distintas.

De hecho, en dichos sectores durante casi dos siglos se ha venido practicando una exégesis racionalista que, por su negación sistemática de lo sobrenatural, destruía prácticamente la fe, no se avenía con el pensamiento de los primeros Reformadores, y gracias a eso no ha sido aceptada íntegramente por los auténticos creyentes protestantes.

Mayor fortuna ha tenido la moderna escuela de Bultmann, que, recogiendo todas las "conquistas" de sus predecesores y profesando un agnosticismo casi absoluto respecto al Cristo "histórico", acepta con una credulidad sorprendente el "Cristo de la fe", descubierto por la comunidad cristiana primitiva, o más bien creado por ella, en base a la tan traída y llevada "experiencia pascual".

(9) Cfr. C. Pozo, *María en la obra de la salvación* (Madrid, BAC, 1974), p. 76, n. 54.

(10) Sobre el alcance de esta expresión en los Evangelios, cfr. J. BLINZER, *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart, Katholiche Bibelwerk, 1967).

Los relatos evangélicos y las representaciones de Cristo que aparecen en los diversos escritos del Nuevo Testamento pueden y deben ser "desmitificados", sin miedo alguno a que se vean desposeídos de toda historicidad. Nada importa lo que Cristo fue; lo importante es lo que Cristo es hoy para mí. Huelga decir que entre los elementos que hay que "desmitificar" figuran todos aquellos que tengan alguna apariencia de preternatural. Y ya se entiende que la concepción virginal de Cristo tiene que ser "desmitificada".

El prestigio que Bultmann ha obtenido en amplios sectores católicos puede explicar en buena parte la solidaridad de algunos de los nuestros con los negadores de la concepción virginal. Pero la razón más profunda de este cambio tan radical se encuentra, según yo creo, en un tremendo complejo de inferioridad que desde hace años aqueja al Catolicismo ilustrado: complejo de aparecer como defensores de lo que se llama despectivamente "un dogmatismo autoritario", cuando en realidad no es otra cosa que el "razonable obsequio" de aceptar la fe y el Magisterio Auténtico de la Iglesia. Se exagera la exigencia de libertad para los teólogos y exegetas: libertad que hoy nadie les niega dentro de sus justos límites, pero que muchos sólo consideran suficiente si se les permite opinar en todo igual que los que no admiten ningún Magisterio ni condicionamiento de la fe.

Más adelante examinaremos la validez de estas posturas.

B. *Razón y ámbito de este estudio*

La concepción virginal de Cristo se contiene expresamente sólo en los dos Evangelios de la Infancia: concretamente en Mt 1,18-25 y en Lc 1,26-38. Ello polariza el estudio exegético del tema en torno a esos dos capítulos de Mt y Lc. Toda la problemática de la exégesis moderna en relación con los Evangelios de la Infancia incide sobre el problema de la concepción virginal.

Los exegetas que se inscriben en la corriente que pone en duda o niega la realidad histórica de la concepción virginal biológica de Cristo suelen propugnar determinada exégesis de esos pasajes que nosotros hemos querido contrastar desde lo que consideramos el verdadero concepto de exégesis bíblica.

El ámbito de nuestro estudio es deliberadamente restringido en cuanto a los autores que estudiamos, aunque esperamos que resulte completo en la temática que hoy se plantea desde el campo exegético en torno a la concepción virginal. Y ello porque la preparación científica de los autores que analizamos nos asegura de que recogen todo lo que se está diciendo y escribiendo en relación con la postura que sustentan.

Hemos centrado el estudio en dos obras recientes de dos exegetas de talla (uno español: X. Pikaza, y otro norteamericano: Raymond E. Brown), a los que añadimos —por la especial resonancia que tuvo en la opinión pública española— el reciente artículo del P. Ramón Scheifler en "Sal Terrae".

C. *El libro de X. Pikaza*

Xabier Pikaza escribe, con extraordinario conocimiento del tema, un libro ambiguo sobre los orígenes de Jesús. De una parte, se presenta como neutral catalizador de los datos bíblicos sobre el particular. Pero no se mantiene en esa neutralidad. De hecho, por otra parte, subtitula su libro *Ensayos de Cristología bíblica*. Y en efecto, hace teología (11).

Si Pikaza se hubiera limitado a presentar objetivamente lo que los datos bíblicos dan de sí y a ofrecernos con absoluta sinceridad las posibles interpretaciones de los mismos, con la simple exposición de las diversas opiniones existentes y de los argumentos en que se basan, nada tendríamos que objetar. Es evidente que en ocasiones los datos bíblicos son plurivalentes e incluso ambiguos. El exegeta católico no tiene por qué —salvo en contadísimas ocasiones en que el Magisterio Infalible hubiera definido el alcance positivo de algún texto— empeñarse en atribuir a determinados pasajes bíblicos el contenido de este o aquel artículo de fe. Lo que no puede es aceptar entre las posibles interpretaciones de un pasaje, aquella que contradiga formalmente alguna verdad definida como de fe.

Si en estos casos Pikaza estimara conveniente mantenerse neutral en la simple exposición de los argumentos aducidos por la parte contraria, yo tampoco le censuraría. Metodológicamente puede pasar; aunque el católico debe estar plenamente convencido de que la verdadera exégesis del pasaje no puede ser la que excluya el dogma definido, y debe tener por cierto que científicamente la exégesis verdadera es la que no comprometa a la verdad dogmática (no necesariamente la que trate de probar que la contiene positivamente) (12).

Pero Xabier Pikaza va más allá.

En el tema de la concepción virginal que nos ocupa —y en otros temas cristológicos concomitantes— aventura opiniones (unas veces, más tajantes; otras veces, menos) que sobrepasan la función del exegeta y entran en los dominios de la Teología, manteniendo posicio-

(11) XABIER PIKAZA, *Los orígenes de Jesús. Ensayos de Cristología bíblica* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1976).

(12) Véase más adelante, en la segunda parte de este estudio.

nes incompatibles —según creo— con la fe tradicional de la Iglesia (13).

He aquí sus conclusiones:

"En el *aspecto histórico* y fijándonos simplemente en el conjunto de los datos del Nuevo Testamento nos parece más verosímil suponer que Jesús fue interpretado (y nació) como el hijo de María y de José. Sin embargo, no se debe descartar la posibilidad remotísima de que fuera hijo ilegítimo de María, ni se puede olvidar la probabi-

(13) Un buen resumen de estas opiniones de X. Pikaza puede verse en las pp. 251-256 del artículo de J. GALOT, *La filiation divine du Christ. Foi et interprétation*, en "Gregorianum" 58 (1977) 239-275.

Cfr. la defensa que contra éstas y otras críticas hace el propio X. Pikaza en su artículo *En torno a "Los orígenes de Jesús"*, en "Salmanticensis" 24 (1977) 351-356. Aunque en líneas generales Pikaza no se aclara en esta nota mucho más que en su libro, creo un deber de justicia destacar afirmaciones que demuestran su honradez, su sinceridad y buena disposición frente a la fe de la Iglesia. Manifiesta su intento de "trasponer el modelo griego a coordenadas nuevas. No porque quiera destruir la vieja fe de Calcedonia sino porque la quiero hacer viva y comprensible" (p. 356). Y más adelante: "Reservo totalmente mi palabra, aunque haya formulado algunas interpretaciones, deteniéndome en la posibilidad de que la Iglesia posterior no haya querido ir más allá de lo que afirma la Escritura. Si la Iglesia ha dicho en ese campo una palabra nueva y dirimente, me sentiré gustoso en aceptarla. No sé si la ha dicho. Por eso espero que los dogmáticos se aclaren y me aclaren al respecto" (p. 356). Antes había dicho: "Frente al peligro protestante de subordinar la Iglesia a la Escritura debemos afirmar que la palabra de Dios sólo es viviente cuando se acepta y venera en una iglesia que la hace suya, la repiensa, y la medita en la alabanza; en otros términos, la Iglesia es el lugar hermenéutico privilegiado de la Palabra de Dios" (p. 354). Y concluye: "Un grupo de teólogos que persigue la verdad con absoluta independencia, desligados de toda instancia eclesial y separados de las bases de la fe común de los creyentes, acabará ofreciendo palabra que responda al espíritu del mundo y no al mensaje de Jesús, el Cristo" (p. 360).

Recientemente en su artículo *El Espíritu Santo y María en la obra de S. Lucas*, publicado en EphMar 28 (1978) 151-168 Pikaza hace un esfuerzo por salvar la virginidad de María, sin la más leve referencia biológica: "En esta perspectiva se comprende el sentido radical de su virginidad: consiste en ser totalmente para Dios, en ponerse absolutamente a su disposición, para que a través de ella se realice el misterio original del surgimiento mesiánico del Hijo del Altísimo. Palabra de virginidad radical es el Fiat; en esa actitud y esa palabra es donde puede enraizarse el surgimiento de Jesús como el Hijo de Dios. Jesús no es simplemente el hijo de la historia de los hombres, no es efecto de esa inmensa cadena de acción y reacción en que consiste el tiempo humano; con Jesús y por Jesús irrumpe el misterio salvador de Dios sobre la tierra.

Cuando la humanidad llega hasta el final de su camino, cuando ya se han recorrido todas las posibilidades y no queda más que la impotencia humana ("no conozco varón", no tengo nada de Lc 1,34), es cuando irrumpe la novedad de Dios en nuestra historia: Dios como el que viene, por la fuerza del Espíritu, y suscita con Jesús el germen de la nueva humanidad, el camino nuevo de la historia" (pp. 164-165).

Valen estas bellas líneas como explicación de "el sentido de la virginidad de María". Esa pudo ser *una* de las intenciones de Dios al decidir la concepción virginal de Cristo sin obra biológica de varón: recalcar la parte privativa de Dios en la obra salvífica con la simple colaboración pasiva de la humnidad (aquí representada por María).

Pero si no hubo tal concepción virginal biológica, ¿no es mucho cuento inventarla literariamente para decir esto?

lidad de que el testimonio de Mt 1 y de Lc 1 refleje un hecho incomprensible para la ciencia aunque históricamente sucedido (concepción virginal).

Hablando como *teólogos*, el problema se nos hace todavía más difícil. En principio no podemos excluir ninguna línea. No contradice al hecho del amor cristiano que Jesús fuera ilegítimo; parece normal (según Jn, Pablo y Heb) que naciera, como todos, a través de un matrimonio; por su formulación, Mt 1 y Lc 1 responden a una experiencia muy antigua de la fe (Jesús es hijo de Dios) y la precisan de manera humanamente impresionante. Todo eso es cierto, pero debemos añadir que para aceptar el dato de la fe no parece necesaria la realidad histórica de la concepción virginal" (14).

Acepta Pikaza con Hans Küng —de quien se aparta en otras posturas extremas— "que actualmente no se puede obligar a nadie a que acepte la concepción virginal como un hecho biológico" (15).

Simpatiza Pikaza con la idea de que la concepción virginal, más que un dato histórico-biológico, sea un teologúmenon, a saber, "un dato primordial y exclusivamente teológico: las leyes naturales siguieron su curso; José mantuvo relaciones maritales con María; pero a través de ese contacto interhumano se actualizaba la mano poderosa de Dios de tal manera que el surgimiento del niño fue en el fondo la actuación definitiva del espíritu divino, la génesis primordial del hijo de Dios" (16).

Piensa y desea Pikaza que las cosas vayan por donde quiere K. H. SCHELKE (17), el cual afirma —cito textualmente de Pikaza, o. c., p. 305s— que "en el caso de que la teología católica interprete la concepción virginal en forma de teologúmenon que se ha expresado a través de un *mitologúmenon*, son muchas las cosas que tienen que cambiar en nuestra iglesia. Debe reformularse el tema de la infalibilidad de la Biblia y magisterio, ha de mudar la conciencia de los creyentes y la misma doctrina mariológica".

Por su parte Pikaza, metodológicamente y de cara a esos creyentes, propone un procedimiento cauteloso, que en su pluma es pru-

(14) Más adelante dice: "Teológicamente no hay nada que se oponga —al menos en principio— al hecho de que Jesús haya nacido del amor interhumano" (p. 37).Y añade, a propósito de los "hermanos de Jesús": "Aun en el caso de haber sido concebido de manera virginal, podría tener otros hermanos. Sin embargo, la concepción virginal y la virginidad perpetua de María han sido objeto de una larga reflexión eclesial. Por eso juzgamos que la solución definitiva sigue abierta y, aunque exegéticamente pensemos que lo más probable es la concepción no virginal de Jesús, y la existencia de auténticos hermanos, debemos añadir que esa opinión ha de integrarse en la vivencia de la Iglesia que ha sido en parte diferente" (p. 37).

(15) PIKAZA, *o. c.*, p. 304.

(16) *Ibidem*, p. 299.

(17) Y cita su obra *Theologie des N.T.*, II, 182.

dencia caritativa, pero que puede ser, en manos de otros, maquiavélico fusil con silenciador: "La búsqueda de nuevas bases teológicas se debe hacer de una manera radicalmente positiva. Por eso no podemos ofrecer causa de escándalo a los miles de *pequeños* que confían en María y que la invocan como *virgen*. Durante siglos, su creencia ha servido para expresar el misterio de la encarnación. Quizá mañana precisen su fe de una manera algo distinta. Pues bien, respecto a ellos el trabajo de la investigación teológica ha de ser de construcción y no de ruina. Por eso es inútil llevar a la calle disputas prematuras. Por eso es preferible fundamentar una mariología nueva en que, si hace falta, se pase en silencio el hecho de la virginidad biológica antes que suscitar divisiones inútiles entre los creyentes" (18). Personalmente me cuento entre esos "pequeños" a los que cariñosamente alude Pikaza. Y no me gustan las armas con silenciador. Prefiero, si me han de herir, oír el estampido. Por eso le agradezco que haya olvidado a veces poner el silenciador. Porque gracias a eso he venido a conocer adónde llega la exégesis teológica que él propugna y que por sus efectos yo no puedo aceptar.

Porque exegéticamente no veo tan fácil como le parece a Pikaza negar de un plumazo la historicidad del nacimiento de Jesús en Belén (19); pienso que la ascendencia davídica es en plano histórico más cierta que lo que él supone (20); creo que, sin prejuicios dogmáticos y aparte consideraciones piadosas, se puede ser más contundente en rechazar históricamente el nacimiento ilegítimo de Jesús (21) y la realidad biológica de sus "hermanos" (22).

Pero hay afirmaciones en la obra de Pikaza que me resisto a aceptar teológicamente: la negación de la *preexistencia ontológica* de Cristo, que para Pikaza es una creación de la comunidad cristiana primitiva (23); la afirmación de que Jesús "no es hijo por tener una entidad divina" (24), "no es Dios en sí" (25), no es Persona Divina (passim); decir que "Jesús no tenía previamente una conciencia clara de Mesías" (26); hacer consistir la filiación divina de Jesús en una sim-

(18) PIKAZA, o. c, p. 307.
(19) *Ibidem*, p. 25.
(20) *Ibidem*, p. 25s.
(21) *Ibidem*, p. 293.
(22) *Ibidem*, p. 32-37.
(23) *Ibidem*, p. 208-211.
(24) *Ibidem*, p. 209. "Jesús no viene de Dios porque ha nacido en el principio de la fuerza del espíritu; no viene de Dios por haber sido una entidad divina preexistente. Viene de Dios porque en el arco tan pequeño de su historia —el arco que lleva del bautismo en el Jordán hasta la muerte— ha hecho presente la realidad de Dios entre los hombres" (p. 317).
(25) *Ibidem*, p. 479.
(26) *Ibidem*, p. 40.

ple adopción (27); afirmar que el espíritu "carece de una personalidad independiente distinta de Dios Padre" (28); negar que "el espíritu se pueda concretar como tercera conciencia personal junto a Jesús y junto al Padre" (29).

D. *Las opiniones de Raymond E. Brown*

El profesor Raymond E. BROWN, antiguo Presidente de la Catholic Biblical Association de USA y presidente actual de la Protestant-Catholic-Yewish Society of Biblical Literature, se ha ocupado varias veces del tema de la concepción virginal de Cristo: expresamente en su obra *The Virginal Conception and bodily Resurrection of Jesus* (New York, Paulist, 1973); al año siguiente en su artículo polémico *Luke's Description of the virginal Conception*, en "Theological Studies" 35 (1974) 360-362; y recientemente en su gran comentario a los Evangelios de la Infancia, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke* (New York, Doubleday, 1977), en el que, aparte de las observaciones pertinentes a los pasajes que tratan de la concepción virginal, le dedica un excursus (Appendix IV) en las pp. 517-533.

Para Brown es evidente que Mt y Lc consideran la concepción virginal como histórica y no como mero símbolo (30). J. A. FITZMYER (31) había negado recientemente que Lc 1,26-38 afirme expresamente la concepción virginal. Su único argumento es que Lucas no dice expresamente, como Mt 1,25, que María no hubiera tenido relaciones sexuales con José después de la Anunciación y antes de nacer el Niño. Brown le refutó con abundantes razones en el artículo arriba mencionado: El pensamiento de Lucas, favorable a la concepción virginal, está claro en la contraposición entre Juan y Jesús, en el término παρθένος y en la alabanza de la fe de María puesta en boca de Isabel (Lc 1,45).

Pero no ve clara la comprobación científica de esta historicidad. En el Apéndice dedicado al tema en su último libro, Brown reafirma su postura de cuatro años antes en *The Virginal Conception...*

(27) *Ibidem*, p. 267-268.
(28) *Ibidem*, p. 504.
(29) *Ibidem*, p. 505.
(30) *The Birth...*, p. 517.
(31) *The Virginal Conception of Jesus in the New Testament*, en TS 34 (1973) 451-575, especialmente 566s. Antes que él lo había negado ya a principios de siglo Fr. Spitta, *Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Lk 1 und 2*, ZNTW 7 (1906) 281-317 en base a que es inconcebible la pregunta de María paralela a la escéptica de Zacarías y a que de hecho falta en el cod. b. Cfr. especialmente pp. 285-289. Concluye al final que Lc 1,34 es añadidura del Editor (?), y quizá todo el pasaje 34-37.

La resume así: "Los datos bíblicos científicamente controlables dejan el problema de la historicidad de la concepción virginal sin resolver. La reconsideración de estos datos, necesaria para el Comentario, me ha dejado aún más convencido de esto. A creyentes que no hayan estudiado nunca antes críticamente los problemas, esta conclusión puede parecer radical. A muchos estudiosos que han dejado de lado hace tiempo la concepción virginal como dramatización teológica, esta conclusión puede parecer retrógradamente conservadora (Y todavía les impresionaré más al afirmar que considero más fácil explicar los datos del Nuevo Testamento suponiendo una base histórica que una pura creación teológica)" (32).

Y en efecto, Brown se esfuerza por buscar el testimonio de una tradición familiar que certificara el hecho (33). Porque no lo encuentra, le resulta científicamente incontrolable.

Nótese que Brown no niega la realidad histórica de la concepción virginal. En un esfuerzo por salvarla —a nivel de comprobación científica— llega a escribir: "La idea de la concepción virginal del Hijo de Dios puede haber resultado de un juego entre varios factores: de una *afirmación de fe* ("designado o nacido Hijo de Dios por el Espíritu Santo") que provenía de la primitiva predicación; de una teología de impecabilidad que lleva a interpretar de ese modo el hecho histórico de la concepción por la madre de Jesús antes de convivir con su marido; y quizá de una mezcla residual de un ingrediente de tradición familiar" (34).

Brown tiene buen cuidado de que no se interprete esta explicación como un simple teologúmenon (35). No es un hecho inventado para "historizar" una creencia anterior; se trataría de un hecho histórico (la concepción de María antes de cohabitar con José) interpretado como concepción virginal en base a dos postulados de fe: La idea de que Jesús (a partir de la Resurrección) es Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo, y el convencimiento de la santidad de María y de la impecabilidad del origen inmediato de Jesús.

Sin embargo, el hecho concreto de la concepción virginal sigue pareciendo un simple producto de la reflexión teológica; reflexión, por cierto, que Brown considera preevangélica, es decir, anterior a las obras de Mt y de Lc. Sobre el valor que pueda tener esa reflexión, el exegeta norteamericano no se pronuncia.

(32) *The Birth...*, p. 527s.
(33) *Ibidem*, p. 525-527.
(34) *Ibidem*, p. 527.
(35) "This is not a theory of the narrative dramatization of a theologoumenon; it supposes historical fact interpreted by a theological stance" (nota 26 a la misma página 527).

E. *El artículo de R. Scheifler*

El artículo del P. José Ramón Scheifler, Profesor de Sagrada Escritura en la Facultad Teológica de la Universidad de Deusto (Bilbao), adolece de los condicionamientos del medio en que vio la luz pública (36).

Es un trabajo de divulgación, y no se presenta con el rigor científico de los dos anteriores. No hay en él un depurado proceso deductivo que de unas premisas más o menos ciertas desemboque en conclusiones igualmente más o menos ciertas. En el artículo de Scheifler son muy claras y contundentes las afirmaciones (que yo no llamaría *conclusiones*), pero no son igualmente convincentes los argumentos en que pretende fundamentarlas.

Trataré, no obstante, de presentar objetivamente el entramado de su dialéctica a lo largo del artículo. Ello me servirá para ordenar mis observaciones. Si no acierto del todo en la exposición, espero su indulgencia.

1. Los relatos de la Infancia de Jesús transmitidos por los dos primeros capítulos de Mt y de Lc se presentan como dos *islotes en el Nuevo Testamento*: Son entre sí "mutuamente irreconciliables en su contenido" (p. 480), "literariamente irreconciliables" (p. 839); los datos que en ellos se barajan son silenciados totalmente (o a veces, se contradicen) en los otros escritos neotestamentarios, incluso en los restantes capítulos de Mt y de Lc (p. 839) y hasta en el resto de la Infancia según Lucas 2 (p. 845).

2. Ello demuestra que estas narraciones son *tardías*, incluso respecto al resto de los propios Evangelios de Mt y de Lc que parecen ignorarlas (p. 839.848).

3. Abundan en dichos relatos los "rasgos o detalles *antihistóricos*", que se enumeran en la p. 840.

4. "Los trazos ya dados obligan a pensar en el género literario de los llamados *midrashim*" (p. 841).

5. Ello nos hace plantear la cuestión de la frontera entre la realidad histórica y *fe historizada* (p. 843).

6. Lo que prima en los relatos de la Infancia es lo *cristológico* (la singularidad de la persona de Cristo). Y esto "no cambiaría por el hecho de haber tenido Jesús una concepción ordinaria. La paternidad de José no hubiera excluido en Jesús su filiación divina" (p. 844). La referencia a María es secundaria; y con todo, "tampoco la santidad, dignidad y función de María sufriría menoscabo alguno, si la

(36) J. R. SCHEIFLER, *La vieja Navidad perdida. Estudio bíblico sobre la Infancia de Jesús*, en "Sal Terrae" (1977) 835-851.

concepción de Jesús hubiera tenido lugar de forma ordinaria" (p. 844). (Aquí aprovecha para hacer una disquisición, muy de moda en nuestros días, sobre los orígenes —heréticos en cuanto al valor del sexo— que históricamente dieron lugar a la idea de que "la forma más noble de concebir es la virginal").

7. Eso que no es necesario —ni cristológica ni mariológicamente— *no es tampoco exigido por los relatos bíblicos de la Infancia*: La persistencia, después de Mt y de Lc, de cierta oposición judeocristiana a aceptar la concepción virginal supone "la existencia de alguna tradición primitiva que admitía la paternidad de José" (p. 845); el silencio total sobre la concepción virginal en el resto del Nuevo Testamento, incluido el resto de Mt y de Lc, más aún el resto de la Infancia de uno y otro fuera del correspondiente relato (Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38) supone "dar por supuesta la concepción ordinaria" (p. 845); y supuesto que en las genealogías la pieza clave es José, "si éste no tiene parte en la génesis de Jesús, el fin de las genealogías falla" (p. 846).

8. "La mayoría o totalidad de fuentes y tradiciones del Nuevo Testamento, incluidos Mt y Lc, ignora la concepción virginal o ésta no excluye para ellos la paternidad de José. Sólo la última mano que ajustó las genealogías originarias a Mt y a Lc entendió la única noticia sobre la génesis de Jesús en un sentido fuerte que el texto no exige. No lo exige, admitido el carácter midrásico del contexto. Aun concedido valor histórico a la noticia sobre la concepción virginal, ésta no exige la exclusión de la paternidad natural" (p. 846).

9. Esta última extraña afirmación —que por primera vez leo en un autor católico— se explica luego por no menos extrañas razones filológicas (p. 847). *Parzenos*, en el griego de la época neotestamentaria, podría señalar o la simple "juventud" de personas (casadas o no), o "la ausencia de otras relaciones sexuales que la del primer matrimonio. Las relaciones del primer matrimonio no harían perder la virginidad a la esposa"; por otra parte, *betulâh*, que es el único término hebreo excluyente de relaciones sexuales habitualmente traducido en griego bíblico por *parzenos*, "en el hebreo de la época neotestamentaria puede significar incapacidad para concebir, entendida como tal el tiempo anterior a la primera regla" (p. 847 y más tarde al resumir en p. 849). Scheifler, en esta erudita disquisición filológica, hace suya —sin citarla— una opinión sostenida recientemente por GEZA VERMÉS (37), judío cristiano y sacerdote católico, nuevamente pasado al judaísmo, que documenta el mencionado valor griego de *parzenos* con peregrinos testimonios de las Catacumbas, y el no menor curioso alcance del hebreo *betulâh* con pasajes de la

(37) *Jesus the Yew* (London, 1973) p. 216-219.

Mísnah (*Nidda* 1,14) y de los correspondientes comentarios de la Tosefta (*Nidda* 1,6) y del Talmud de Jerusalén (*Nidda* 1,49a). Si fue milagrosa la concepción de Isabel anciana y estéril, más milagrosa habría sido la concepción precoz de María, anterior a su primera regla (38). "Tal maternidad virginal —concluye Scheifler— por supuesto no excluiría la paternidad natural de José" (p. 847).

10. Por último, a la dificultad fundamental de que "la conncepción virginal así entendida —como exclusión de paternidad natural— forma parte de las verdades reveladas" (p. 847), responde Scheifler superficialmente aduciendo el asunto Galileo (p. 848) sin querer advertir la enorme diferencia entre ambos casos, y tratando de excluir de la revelación el hecho biológico de la concepción virginal.

F. *Razones en que se fundan*

La diferencia de nivel en los escritos y autores que estamos reseñando no aparece en la presentación de argumentos justificativos de sus posturas. Estos son casi los mismos en unos que en otros. La coincidencia llega hasta el aspecto metodológico: ninguno articula esas razones como premisas de las que lógicamente se siguiera como conclusión el rechazo de la concepción virginal; las mencionan incidentalmente como soporte de una decisión previamente tomada. Y aún así, tampoco las presentan debidamente jerarquizadas ni lógicamente encadenadas en un proceso dialéctico de causalidad escalonada.

El esquema que de ellas me atrevo a diseñar es pura construcción mía, aunque los elementos —como se verá— se encuentran en sus escritos. Creo haberlo hecho con objetividad, y no para inventar un "maniqueo".

1. Hay una serie de razones que pudiéramos llamar *exegéticas*:

a) La concepción virginal sólo es conocida por los pasajes de Mt 1,18-25 y de Lc 1,26-28, que constituyen un islote en todo el Nuevo Testamento y reflejan una creencia tardía (39).

b) Dichos pasajes —única fuente bíblica de la creencia en la concepción virginal— forman parte de los dos Evangelios de la Infancia, cuya historicidad es muy problemática: porque son entre sí mútuamente irreconciliables (40), porque abundan en rasgos anti-

(38) Véase la refutación de la tesis de Vermés en A. DÍEZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977) pp. 78-83.
(39) PIKAZA, o. c., p. 302s; BROWN, *The Birth*..., p. 518-521; SCHEIFLER, *a. c.*, pp. 839. 845. 848.
(40) SCHEIFLER, *a. c.*, p. 839-840.

históricos (41), y porque aun dentro de cada Infancia el pasaje alusivo a la concepción virginal está en contra del resto (42).

c) La razón de esa escasa historicidad de los Evangelios de la Infancia es su pertenencia al género literario midrásico, que "historiza" o parece historizar previas creencias teológicas (43).

2. Otra serie de argumentos podrían llamarse —y ellos gustan llamarlos— *teológicos* (aunque lo son en un sentido muy lato):

a) Hablan todos, como si fuera un argumento definitivo, de la *primacía de lo cristológico* en los Evangelios de la Infancia. Cosa que resulta muy ambigua. Unas veces parecen querer decir —lo cual es cierto— que el protagonista no es María sino Jesús: que lo más importante no es la virginidad de María sino la extraordinaria personalidad del Hijo de Dios —lo cual es también evidente— (44). Otras veces explicitan que, al presentar la concepción virginal, "los Evangelistas están haciendo una afirmación cristológica de que Jesús es Hijo de Dios e hijo de David. Ellos presuponen una concepción virginal, pero ésta no es el punto principal de su afirmación" (45). Esta primacía de la filiación divina de Jesús como enseñanza básica de los relatos de la Infancia permite prescindir de la historicidad biológica de la concepción virginal: "Ni la realidad cristológica de Jesús implicada en los relatos de la Infancia, en particular en su concepción, ni nuestro conocimiento de aquélla, cambiarían por el hecho de haber tenido Jesús una concepción ordinaria. La paternidad de José no hubiera excluido en Jesús su filiación divina" (46). "La filiación divina de Jesús, su concepción por el espíritu, no dependen de una realidad biológica, aunque hayan podido expresarse simbólicamente por medio de ella" (47).

A cualquiera se le alcanza que el argumento no convence.

Concedido que la finalidad primordial de los Evangelios de la Infancia sea afirmar "el origen de Jesús" (Pikaza), "lo singular de su persona" (Scheifler), su "condición de Hijo de Dios" (Brown), no es razón, para negar la concepción virginal que aquéllos afirman, el hecho de que no sea necesaria para ese fin. Que Cristo pudo ser el mismo Hijo de Dios, preexistente y eterno, aunque al hacerse hombre hubiera sido concebido de manera natural, es algo fuera de duda

(41) SCHEIBLER, *a. c.*, p. 840.

(42) BRONW, *The Virginal Conception...*, p. 53-55. 59s; *The Birth...*, p. 521s; SCHEIFLER, *a. c.*, p. 845.

(43) PIKAZA, *o. c.*, p. 325s; SCHEIFLER, *a. c.*, p. 841s; en qué medida lo acepta BROWN puede verse en sus apéndices VI y VIII, pp. 543-545 y 557-562.

(44) "El centro del problema no está en la virginidad de María, sino en el origen de Jesús" (PIKAZA, *o. c.*, p. 306).

(45) BROWN, *The Birth...*, p. 528s.

(46) SCHEIFLER, *a. c.*, p. 844; cfr. p. 848.

(47) PIKAZA, *o. c.*, p. 296.

para cualquier creyente. Pero no se trata de *lo que pudo ser*. El creyente quiere saber *lo que realmente fue*, y para ello trata de averiguar lo que sobre el modo de la concepción humana de Jesús afirman esos mismos Evangelios inspirados que le transmitieron el origen divino de su extraordinaria personalidad de Hijo de Dios. Y el hecho es que tales Evangelistas afirman su concepción virginal por obra del Espíritu Santo y sin obra de varón, con la misma claridad con la que enseñan el dato teológico de su origen divino.

En nada disminuiría la dignidad de Jesús como Hijo de Dios por el hecho de que hubiera nacido en el seno de una familia aria; pero ello no quita historicidad al dato evangélico que lo hace descendiente de una familia judía (en cualquier caso judía, aunque por el mismo endeble argumento no se quiera aceptar que fuera descendiente de David).

Pudo haber muerto el Salvador de un cáncer o de un accidente cualquiera, y nadie se atrevería a negar que esa muerte nos hubiera podido redimir de igual manera; pero ello no quitará —pienso yo— historicidad a los relatos evangélicos que afirman de hecho su muerte en cruz.

Si en el caso concreto de los Evangelistas de la Infancia hubiera de ser rechazada la concepción virginal en que ellos concretan el origen humano de Jesús, tendría que ser por otros motivos. No basta decir que no era necesaria para que Jesús fuera el Hijo de Dios. Aunque no fuera necesario, Dios pudo y tenía derecho —¿o no lo tenía?— a hacerlo así.

Aparte de que a muchos, dado que lo hizo, nos parece muy bien que así lo hiciera. Santo Tomás de Aquino, que tampoco considera necesaria o imprescindible la concepción virginal, aduce como de costumbre y a posteriori las conocidas razones de conveniencia (48). Y no agota la materia. Podría haber aducido, como han hecho otros autores después de él, muchas más razones igualmente "razonables" (49).

b) Un segundo argumento de carácter teológico en contra de la concepción virginal sería que, concebido milagrosamente, Jesús no hubiera sido "en todo semejante a los hombres, excepto el pecado" (Heb 2,17). Escribe Scheifler: "No sé si se podría decir de un Jesús sin paternidad humana: en todo semejante a nosotros menos en el

(48) *Suma Theologica*, III Pars, q. 28, art. 1 in corpore. Véase también *Summa Contra Gentes*, libro IV, cc. 44s.

(49) En esta línea merece destacarse la idea de que la concepción subraya el origen divino, y no inmanente, de toda la obra salvífica. Cfr. J. G. MACHEN. *The Virgin Birth of Christ* (New York, 1930) p. 287. Interesante asimismo es la sugerencia de que la concepción virginal hace resaltar la gratuidad del don salvífico, en el que la parte humana —representada por María— es puramente pasiva y receptora. Cfr. KARL BARTH.

pecado" (50). En la misma línea se sitúa Pikaza comentando el pensamiento del autor de la Carta a los Hebreos sobre el origen de Jesús (51).

Aquí convendría recordar con Brown que entre los primeros negadores de la concepción virginal destacan los gnósticos (Cerdón, Cerinto, Saturnillo) los Carpocracianos, Marción y los maniqueos que, influidos por los prejuicios docetas contrarios a la naturaleza corporal de Cristo, rechazaban el hecho mismo de su concepción más que su manera concreta (52). Si rechazaban la concepción virginal era porque, aun virginal y todo, constituía a Cristo verdadero hombre. Por ello BROWN añade más adelante: "Sea lo que sea de objecciones teóricas, la concepción virginal y el nacimiento virginal, en cuanto son una *real* concepción y un nacimiento *real*, han sido factores que han ofrecido a Jesús suficiente base en común con otros hombres y mujeres" (53).

c) No se aduce como argumento para rechazar la concepción virginal, pero se cargan las tintas a veces en el *pretendido origen herético de la supervaloración de la virginidad*, como factor que hubiera influido en la interpretación tradicional católica de los pasajes en cuestión. Dice SCHEIFLER: "La idea de que la forma más noble de concebir es la virginal, o más noble que la ordinaria, no se prueba ni se deduce de la Biblia, aunque hubiera que entender este pasaje en su sentido fuerte, fisiológico. Si algún tiempo fue esta manera de pensar más o menos general en el catolicismo, se debió a una interpretación particular de este texto, tenida por verdadera y única, y a concepciones falsas y aun heréticas sobre la maldad de la materia y uso del sexo. Hoy se ha ganado en objetividad, y la idea sobre el mundo creado por Dios es más auténtica y cristiana" (54).

De esta opinión, que no comparte, se hace eco BROWN: "En la historia del dogma cristiano la concepción virginal ha sido puesta al servicio de la teoría de la concupiscencia en la transmisión del pecado original: una teoría que relaciona la transmisión del pecado con la naturaleza sexual de la propagación humana y con los apetitos sensuales excitados por la procreación. Jesús estaría libre del pecado original por haber sido concebido sin concurso de varón. A pesar de la distinguida lista de defensores que tuvo esta teoría, partiendo de Agustín y Ambrosio según Karl Barth, no es muy aceptada hoy; y su aplicación a la concepción virginal es totalmente extra-

(50) *A. c.*, p. 844s.
(51) PIKAZA, *o.c.*, p. 27s.
(52) BROWN, *The Birth...*, p. 528.
(53) *Ibidem*, p. 529.
(54) *A. c.*, p. 844.

ña a la presentación de los evangelistas" (55). Y unas líneas más abajo concluye: "Sin embargo en sus orígenes, la concepción virginal no presenta trazas de una salida anti-sexual y no habría sido introducida para servirle de apoyo. Para los evangelistas era un signo visible de la gratuita intervención de Dios en relación con el advenimiento de su Hijo; de ninguna manera esta intervención hace menos santa la concepción ordinaria dentro del matrimonio" (56).

d) En la línea de argumentos teológicos contra la concepción virginal habría que colocar finalmente el *escaso valor dogmático vinculante* que dichos autores conceden a la inerrancia de los evangelistas por una parte, y de otra a la fe tradicional de la Iglesia y a las frecuentes y solemnes declaraciones del Magisterio.

Escribe PIKAZA: "Nos queda el argumento de la tradición eclesial. Es evidente que en el pasado la historicidad de la concepción virginal *ha parecido formar parte de los dogmas de la Iglesia* (El subrayado es nuestro). En estos últimos años, la perspectiva general es diferente. Se podría afirmar que la Iglesia ha repetido simplemente las afirmaciones de Lc 1,26-38 y Mt 1,18-25 sin darles más valor que el contenido allí. Por otra parte, la teología está reflexionando sobre el alcance y el sentido de la infalibilidad eclesial. Quizá se podía aludir al hecho de que son bastantes los teólogos católicos que ponen en duda o que niegan la historicidad de este dato; pensamos sencillamente que no puede llamárseles herejes; por eso, el argumento de la doctrina eclesial ya no convence del todo" (57).

Si no lo entendemos mal, Pikaza piensa que la fe de la Iglesia *no ha interpretado reflejamente* el contenido de Mt 1,18-25 y de Lc 1,26-38, sino que se ha limitado a repetir sus formulaciones en el sentido que ellas tuvieren en la mente de los evangelistas. Si se demuestra hoy que los evangelistas no pretendieron afirmar como histórico el hecho biológico de la concepción virginal, el contenido real de la fe de la Iglesia no cambiaría. A mayor abundamiento —y por si lo anterior no valiera— está en crisis hoy "el alcance y el sentido de la infalibilidad eclesial".

Brown plantea por separado ambas cuestiones.

Escribe respecto a la primera: "Las teorías de la inspiración e inerrancia han sido invocadas al efecto de que, si Mateo y Lucas pensaron que Jesús fue concebido virginalmente, su afirmación debe ser históricamente valedera. Dejando aparte las excesivas simplificaciones de tales teorías que cortan por lo sano toda división eclesiástica, muchos cristianos concederán un rango privilegiado a las afirmacio-

(55) *The Birth...*, p. 530.
(56) *Ibidem.*
(57) X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1976), p. 303.

nes religiosas de los evangelistas" (58). Brown parece pensar que la inspiración sólo garantiza la inerrancia de estas afirmaciones religiosas. Porque en la nota 28 a esta misma página cita el pasaje de la Constitución "Dei Verbum", 11, que obliga a aceptar que los libros de la Escritura "enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las Sagradas Letras para nuestra salvación (*nostrae salutis causa*)", y se pregunta si un católico creyente debe considerar la forma biológica de ser concebido Jesús como algo que Dios consignó en las Sagradas Letras por causa de nuestra salvación. Su respuesta parece ser negativa, porque no es —según él— la concepción virginal sino la afirmación cristológica de que Jesús es Hijo de Dios e hijo de David el punto central de la afirmación de los Evangelistas (59). Y concluye: "Ellos presuponen una virginidad biológica, pero esto no es el punto central de su afirmación. Con todo, un cristiano que quiera guardar el debido respeto a la enseñanza de los evangelistas tiene que hacer frente a la delicada decisión de que poner en duda el supuesto biológico es poner también en duda la principal afirmación cristológica" (60).

En cuanto a la fe y la enseñanza de la Iglesia sobre la concepción virginal, que Brown reconoce virtualmente unánime del año 200 al 1800, piensa que el objeto de esas fórmulas de fe no es el dato biológico. "Dos cosas hay que tener en cuenta —según Brown—. Primera: que, en la fe ortodoxa cristiana, Jesús no sería Hijo de Dios por la manera como ha sido concebido, puesto que la suya es una filiación eterna que no depende de la Encarnación. Segunda: para los cristianos ordinarios la concepción virginal constituye un efectivo signo interpretativo de la filiación divina eterna; y no debemos subestimar el impacto pedagógico que en contra de la inteligencia de la filiación divina se produciría si se niega la concepción virginal" (61).

Frente a esta bien matizada —aunque en algunos puntos discutible— postura de Brown, sorprende la ligereza con que Scheifler solventa la dificultad que la tradición dogmática presenta a los modernos negadores de la concepción virginal. Se limita a un recuerdo barato —demagógico, diría yo— del caso Galileo; a la distinción manida entre el hecho biológico y los contenidos cristológicos de los Evangelios de la Infancia, y a la interpretación restringida del pasaje de la *Dei Verbum*: "Hoy se explica lo que ha debido ser siempre el úni-

(58) RAYMOND E. BROWN, *The Birt of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 528.
(59) *Ibidem*, p. 628s.
(60) *Ibidem*, p. 529.
(61) *Ibidem*, p. 529.

co campo de la infalibilidad bíblica: todo (y sólo) aquello que se nos transmite por causa de nuestra salvación" (62).

3. Para ser objetivos y completos en la enumeración de los argumentos esgrimidos por los negadores de la concepción virginal, mencionaremos en último lugar uno de carácter *histórico*: La negación de la misma por un grupo de judío-cristianos palestinentes del siglo segundo.

BROWN lo enuncia así: "Más importante para nuestro propósito es el rechazo de la concepción virginal por algunos judío-cristianos, que aceptaban a Jesús como Mesías de origen estrictamente humano. Los derroteros de estos grupos en Palestina hacen surgir la posibilidad de una tradición de concepción natural que proviene precisamente en Palestina de los primitivos judíos que creyeron en Jesús" (63).

Más escueto es SCHEIFLER: "Difundidos ya los Evangelios de Mt y de Lc, persisten sin embargo judío-cristianos que niegan la realidad histórica de la concepción virginal. Esto indica, por lo menos, la existencia de alguna tradición primitiva que admitía la paternidad de José" (64).

PIKAZA, tras conceder "que a lo largo de casi 18 siglos los cristianos han vivido en la certeza de que la concepción virginal de Jesús constituye un hecho de la historia", añade en nota: "De todos modos es preciso señalar que Justino se ha referido a unos judío-cristianos de su tiempo que, no aceptando la concepción virginal, parecían vivir en comunión básica con el resto de la Iglesia" (65).

El famoso pasaje de Justino se encuentra en su *Diálogo con Trifón judío*, n. 48 y reza así: "Porque hay algunos, amigos —proseguí— de vuestro linaje, que confiesan a Jesús por el Cristo, pero afirman que es hombre nacido de hombre, con los cuales no estoy de acuerdo, ni aun cuando la mayor parte de los que piensan como yo dijeran eso. Porque no nos mandó Cristo mismo seguir enseñanzas hu-

(62) R. SCHEIFLER, *art. cit.*, p. 848. Se equivocan Scheifler aquí y Brown en los pasajes más arriba citados (*The Birth...*, p. 528) si piensan que la cláusula "*nostrae salutis causa*" del n. 11 de la Const. *Dei Verbum* limita la verdad infalible de la Biblia a las cosas de fe y costumbres o,más genéricamente, a las materias religiosas. El Concilio, como puede verse por la historia de los diversos esquemas, excluyó expresamente esa interpretación. Cfr. José PERARNAU, *Constitución dogmática sobre la revelación divina* (Castellón de la Plana, 1966), p. 99 s.

(63) RAYMOND E. BROWN, *The Birth...*, p. 528.

(64) R. SCHEIFLER, *art. cit.*, p. 845.

(65) X. PIKAZA, *Los orígenes de Jesús* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1976), p. 301, nota 203, en la que cita a favor de su interpretación de San Justino a H. F. VON CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt in der Theologie der alter Kirche*, en SHAW, Phil.-Hist. Klasse (1962) p. 16, y a R. E. BROWN, *The virginal Conception and bodily Resurrection of Jesus* (New York, Paulists, 1973) p. 50s.

manas, sino lo que predicaron los bienaventurados profetas y El mismo nos enseñó" (66).

Algunas observaciones a este pasaje:

Sorprende que CAMPENHAUSEN (67) piense que San Justino habla de cristianos helenistas, dado que en su cita del gran apologeta emplea la misma lección (ἀπο τοῦ ὑμετέρου γένους) que hemos aceptado nosotros. Otra cosa sería, si con Migne hubiera retenido ἡμετέρου. Por supuesto, el argumento contra la concepción virginal perdería mucha fuerza si sus negadores no fueran judío-cristianos palestinenses. Damos por cierto que lo fueran, aunque en ningún lugar se dice si eran palestinenses o de la Diáspora.

Lo que no está nada claro por el texto de San Justino es que estos judío-cristianos negaran la concepción virginal. Lo que niegan es la preexistencia de Cristo como Hijo de Dios, ya que lo consideran puro hombre: ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπων γενόμενος.

En el contexto inmediatamente anterior San Justino dice que Jesús es el Cristo, aunque él no lograra probar su preexistencia como hijo de Dios: "Si no logro demostrar su preexistencia y que, conforme al designio del Padre, se dignó nacer con nuestras mismas pasiones, revestido de carne, lo único justo será decir que yo he errado en mi demostración, pero no negar que El es el Cristo, aun cuando apareciera hombre nacido de hombres y se demostrara que sólo por elección fue hecho Cristo". Es a propósito de esto último cuando San Justino aduce la opinión —por él no compartida— de que Jesús era el Cristo pero puro hombre ("hombre nacido de hombres"). La dificultad de Trifón a la que responde San Justino había sido: "Decir que ese vuestro Cristo preexiste como Dios antes de los siglos y que luego se dignó nacer hecho hombre, y no es hombre que venga de hombres, no sólo me parece absurdo sino necio".

En todo caso, no consta que fueran, como piensa Pikaza, ortodoxos o admitidos como tales. San Justino los presenta como un grupo reducido, que tal vez se tenían a sí mismo por cristianos, pero a los que el santo apologeta no considera tales. Si de verdad rechazaban la concepción virginal —cosa que no aparece clara— pertenecían tal vez a algunos de esos grupos considerados herejes por San Epifanio (68) o quizá propugnaban de buena fe una concepción normal, bien para defender contra los Gnósticos la realidad del cuerpo

(66) Ofrecemos la traducción de D. RUIZ BUENO, *Padres apologistas griegos* (Madrid, BAC, 1954) 382. Puede verse el texto griego allí mismo o en ROÜET DE JOURNELL, n. 136 o en MG 6, 580s.

(67) *Ob. cit.*, p. 16.

(68) Los Carpocracianos (MG 41, 363), los Cerintianos (MG 41, 378) y los Ebionitas (MG 41, 407).

humano de Jesús, bien por entender que sólo así (vía José) se salvaba la ascendencia davídica de Cristo.

En cualquier hipótesis nos parece gratuita la afirmación de que este pequeño grupo de disidentes represente —como algunos han pretendido— una tradición histórica anterior a los Evangelios de Mt y de Lc favorable a una concepción no virginal de Cristo. Ni consta que ellos lo proclamasen así, ni nunca los primitivos negadores de la concepción virginal apelaron a una tradición de este tipo.

Por su parte, la enseñanza personal de San Justino sobre la concepción virginal no puede ser más explícita, y se repite numerosas veces a lo largo de sus obras.

En el n. 33 de su *Apología I*, después de citar el texto de Is 7,14 en prueba de que Cristo había de ser concebido por una virgen, explica su alcance así: "Así, pues, lo de que *una virgen concebirá* significa que la concepción sería sin comercio carnal, pues de darse éste, ya no sería virgen; sino que fue la virtud de Dios la que vino sobre la Virgen y la cubrió de su sombra y, permaneciendo virgen, hizo que concibiera. Y fue así que el mensajero que de parte de Dios le fue enviado por aquel tiempo a la misma Virgen, le dio la buena noticia diciéndole: *Mira que concebirás en tu vientre, del Espíritu Santo, y darás a luz un hijo y se llamará Hijo del Altísimo, y le pondrás por nombre Jesús, pues El salvará a su pueblo de los pecados de ellos.* Así nos lo han enseñado los que consignaron los Recuerdos todos referentes a nuestro Salvador Jesucristo, y nosotros les hemos dado fe, puesto que el Espíritu profético, como ya hemos indicado, dijo por el citado Isaías que lo engendraría" (69).

El mismo texto de Isaías 7,14 emplea en otros cuatro lugares de su *Diálogo con Trifón judío* (nn. 43,66,77,84). En este último insiste en el carácter insólito de la concepción virginal, obra exclusiva del poder de Dios: "Y aquello de *Mirad que una virgen concebirá y dará a luz un hijo*, con relación a Cristo fue dicho. Porque si éste de quien hablaba Isaías no había de nacer de una virgen, ¿por quién gritaba el Espíritu Santo: *Mirad que el Señor mismo os dará una señal*: *He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo?* Porque si también éste, de modo igual a todos los otros primogénitos, tenía que nacer de unión carnal, ¿por qué hablaba Dios de hacer un signo que no fuera común con todos los primogénitos? En cambio, sí que es verdaderamente un signo maravilloso y digno de ser creído por el género humano que de un vientre virginal naciera como verdadero niño, hecho carne, el que es primogénito de todas las cria-

(69) D. RUIZ BUENO, *ob. cit.*, p. 218.

turas, y ése es el que anticipadamente, por medio del Espíritu profético, anunció Dios de una y otra forma, como ya os he indicado, a fin de que cuando sucediera se reconociera haber sucedido por poder y designio del Hacedor de todas las cosas. De esta manera fue formada Eva de una costilla de Adán y así también al principio fueron creados todos los vivientes por la palabra de Dios" (70).

Esta fe que San Justino, escribiendo para judíos, trata de probar con textos del Antiguo Testamento, era para él clara enseñanza de los Evangelios. Así lo hemos oído afirmar explícitamente en el pasaje citado de *Apología I*, n. 33. A los Evangelios, sin duda se refería cuando escribía: "Así nos lo han enseñado los que consignaron los *Recuerdos* todos referentes a nuestro Salvador Jesucristo, y nosotros les hemos dado fe".

En el n. 78 de su *Diálogo con Trifón* hace un extenso resumen de ambos Evangelios de la Infancia, entremezclándolos, y a veces confundiéndose, pero dependiendo literalmente de ellos en muchos casos (71).

---

(70) *Ibidem*, p. 451s.

(71) Damos el texto íntegro de dicho n. 73 según la traducción de D. Ruiz Bueno, *ob. cit.*, pp. 441-443, subrayando por nuestra cuenta las frases en que el griego refleja literalmente a los Evangelios: "Porque este rey Herodes, habiéndose informado por los ancianos de vuestro pueblo —habían entonces llegado los magos de la Arabia que decían haber visto aparecer una estrella en el cielo y conocido por ella que había nacido en vuestra tierra un rey, *a quien ellos venían a adorar*— los ancianos dijeron que debía haber nacido en Belén, porque *en el profeta está así escrito (cita textual en griego como en Mateo)*.

Llegaron, pues, los magos de Arabia a Belén y adoraron al Niño, *y le ofrecieron sus dones de oro, incienso y mirra*. Pero después de adorar al Niño en Belén, recibieron orden por revelación que no volvieran a Herodes.

Es de saber que José, el esposo de María, había querido antes echar de casa a su esposa, por creer que estaba en cinta de trato con hombre, es decir, de adulterio; pero por una visión se le mandó que no arrojara a su mujer, diciéndole el ángel que se le apareció cómo lo que ella llevaba en el seno era obra del Espíritu Santo.

Temeroso, pues, no la arrojó de casa; más bien, con ocasión del *primer censo de la Judea*, en tiempo de *Cirino, subió a inscribirse desde Nazaret* donde vivía *a Belén* de donde era. Porque en efecto José procedía por linaje de la tribu de Judá, que había poblado aquella tierra.

Y él juntamente con María recibe orden de salir para Egipto y permanecer allí con el Niño hasta que nuevamente les sea revelado que pueden volver a la Judea.

Mas antes, nacido que hubo el Niño en Belén, como José no hallaba en aquella aldea donde alojarse, se retiró a una cueva cercana, y entonces, estando allí los dos, María dio a luz a Cristo y lo puso *sobre un pesebre*, donde llegando los magos de Arabia lo encontraron.

(Tras una digresión sobre la cueva, continúa):

Herodes, pues, como no volvieron a verle los magos de Arabia, según él se lo pidiera, sino que, siguiendo la orden que se les dio, *marcharon a su país por otro camino;* como José, juntamente con María y el Niño, según a ellos también se les había revelado, habían ya salido para Egipto; no conociendo al Niño que los magos habían venido a adorar, mandó matar sin excepción a todos los niños de Belén.

Por fin, en una ulterior alusión a los magos en el n. 106 del *Diálogo*, señala como procedencia de su información los *Recuerdos de los Apóstoles* que, como es sabido, llama en otro lugar *Evangelios* (72): "Y que El había de levantarse como una estrella por medio del linaje de Abraham, lo manifestó Moisés cuando dijo: *Se levantará una estrella de Jacob, y un caudillo de Israel.* Y otra Escritura dijo: *Mirad a un hombre. Su nombre es Oriente.* Levantándose, pues, en el cielo una estrella apenas hubo nacido Cristo, como se escribe en los *Recuerdos de los Apóstoles*, reconociéndole por ella los magos de Arabia, vinieron y le adoraron" (73).

A la luz de estos testimonios difícilmente se comprende cómo puede afirmar CAMPENHAUSEN (74) que Justino, al propugnar la concepción virginal, no atribuye a Mt y a Lc significación canónica ni se apoya en sus textos.

(*continuará*)

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS

Y este hecho fue profetizado por Jeremías, pues por su boca dijo así el Espíritu Santo: (*cita textual como en Mateo*). Por la voz, pues, que había de oírse desde Ramá, es decir, desde Arabia, pues hasta ahora se conserva en Arabia un lugar por nombre Ramá, el llanto había de llenar el lugar donde está enterrada Raquel, la mujer del Santo Patriarca Jacob, el que se apellida Israel: es decir, el llanto llenaría a Belén, al llorar las mujeres a sus propios hijos asesinados y no admitir consuelo en su desgracia".

(72) "Los Apóstoles, en los *Recuerdos* por ellos escritos que se llaman *Evangelios*" (*Apología* I, n. 66).

(73) D. RUIZ BUENO, *ob. cit.*, pp. 488s.

(74) *Die Jungfrauengeburt...*, p. 16s y 24.

La concepción virginal de Cristo en los Evangelios de la infancia

(*Continuación*)

II. CRITICA DE UNA POSTURA

La diversidad de los argumentos aducidos por los que niegan o ponen en duda al concepción virginal de Cristo, y que muchas veces más que como argumentos son propuestos como objeciones a la fe tradicional, exige que la respuesta sea asimismo ofrecida desde diversos ángulos.

Por ello agrupamos nuestras observaciones en diversos apartados.

Hay, en nuestra opinión, fallos *metodológicos* y planteamientos *exegéticos* inadecuados que conviene considerar separadamente. Capítulo aparte merece la relación entre *historia y midrás*. Y ante cuestiones de tanta gravedad como ésta, no vendrá mal plantearnos el problema de fondo de los límites obligados en la *libertad exegética*.

A. *Reparos metodológicos*

Ya hemos notado más arriba que las pruebas aducidas por los que niegan o ponen en duda la concepción virginal de Cristo no se presentan con rigor dialéctico, ni lógicamente eslabonadas (75).

Los que la defienden proceden más o menos con esta lógica: Se acepta la historicidad de la concepción virginal biológica de Cristo en base a la clara enseñanza de Mt 1,18-25 y de Lc 1,26-38 auténtica-

(75) No veo nunca, por parte de los que niegan o ponen en duda la concepción virginal, una exposición —siquiera fuera neutral— de los argumentos empleados por los que la afirman. Cuando alguno lo hace —como por ejemplo, PIKAZA, *o. c.*, p. 300-301— a renglón seguido los rebate (*ibidem*, p. 301-303). En cambio no rebate los argumentos de los que niegan (*Ibidem*, p. 303s).

mente interpretada por el Magisterio Infalible de la Iglesia. Con todo rigor exegético se procura demostrar que los Evangelistas enseñan la concepción virginal de Cristo en sentido biológico, y con el mismo rigor teológico se pondera el grado de afirmación dogmática que encierran la fe y los pronunciamientos del Magisterio eclesiástico.

Comprenderíamos que los negadores católicos de la concepción virginal de Cristo se movieran por algo nuevo que en uno u otro campo (el alcance de la enseñanza de Mt y de Lc, o el verdadero sentido de la interpretación consagrada por la fe y la autoridad de la Iglesia) obligara a reconsiderar el asunto. Pero no son motivos exegéticos ni de crítica histórica en torno a las formulaciones dogmáticas sobre el particular los que en este caso priman. Más bien parece tratarse de una postura a priori que busca justificarse a posteriori.

La concepción virginal —vienen a decir— no puede ser un hecho histórico. Y entonces ¿qué? Se trabaja sobre la base de una construcción deslumbrante (Me sorprende que R. E. Brown la considere tan suya que ni una sola vez mencione a A. Harnack, autor que la propuso brillantemente a principios de siglo).

Todo arranca de la tan traída y llevada, tan imprecisa como revolucionaria, experiencia pascual. Los discípulos de Jesús lo tuvieron en vida por el hijo de David que cumplía las esperanzas mesiánicas; la fe postpascual se lo descubre constituido Hijo de Dios por la resurrección de entre los muertos y por obra del Espíritu Santo (Rom 1,1-3); más tarde esta filiación divina se retrotrae anticipándola al momento del Bautismo (Mc); para evitar cualquier interpretación adopcionista, hay luego un doble movimiento de anticipación, que adelanta la filiación divina o bien al momento de la concepción (Mt1-2 y Lc 1-2), o bien a la preexistencia eterna (prólogo de San Juan; determinados pasajes de Pablo). La concepción virginal biológica, que afirman Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38, es fruto de esta reflexión teológica tardía (Esto se presenta como un axioma que no necesita probación). Los relatos de la Infancia no son historia, sino fe historizada. Esto es una exigencia apriorística de la fantástica construcción que hemos descrito. Pero debe probarse —y se intenta probar— a posteriori. Y entonces se monta el consabido artilugio para negar la historicidad de los Evangelios de la Infancia: Son un islote tardío que contradice al resto del N.T.; ambas Infancias —la de Mt y la de Lc— son entre sí contradictorias e irreconciliables; abundan los datos claramente antihistóricos; son un midrás haggádico que no refiere historia sino que pretende "historizar" las elucubraciones de una reflexión teológica postpascual. Y así el punto de llegada coincide con el punto de partida.

¿Es válida esta metodología?

Por de pronto es apriorística, como hemos visto.

En todo caso, si la prueba a posteriori fuera concluyente, poco importaría que hubiera sido motivada por un apriorismo que en tal caso demostraría ser buena hipótesis de trabajo.

Ocurre, sin embargo, que la prueba es muy endeble contra la concepción virginal biológica como expresión concreta de la mente de los Evangelistas. Como mucho, demostraría que la preocupación primordial de los evangelistas *podría* en este caso no ser la histórica; pero no que de hecho *no lo fuera* o que *no pudiera serlo*. Y una simple *posibilidad* —mientras permanezca igualmente posible la interpretación consagrada por la fe de la Iglesia— no es motivo suficiente para apartarse de ésta.

Es probable que en el fondo —y acaso de manera subconsciente— pese en estos exegetas católicos el miedo a ser tildados de dogmáticos, y más concretamente, a admitir en la interpretación auténtica del Magisterio de la Iglesia la más leve traba a la libertad exegética, que los coloque en situación de inferioridad frente a la exegetas no católicos.

Y aquí es donde —aparte de lo que luego diremos expresamente sobre el particular— me parece encontrar un fallo metodológico importante.

El exegeta que admite un Magisterio Auténtico en la Iglesia, o simplemente una asistencia del Espíritu Santo a la comunidad de los creyentes para la recta formulación e inteligencia de lo que forma el núcleo de su fe, no puede recabar para la exégesis de las fuentes cristianas la libertad omnímoda del intérprete profano que trata de entender a Homero. Lo cual, por cierto, no le sitúa en condiciones inferiores a las de éste, sino mucho más ventajosas para la inteligencia del texto que le preocupa.

El exegeta que acepte como revelado por Dios lo que como tal ha creído siempre la Iglesia y ha sancionado su Magisterio Infalible, deberá moverse dentro de la analogía de la fe. Si el Credo del Pueblo de Dios es la suma de las verdades reveladas que el Espíritu Santo ha ayudado a formular como tales, no puede ser buena exégesis de ningún pasaje bíblico inspirado por ese mismo Espíritu Santo la que contradiga cualquiera de esas verdades dogmáticas. "Ningún descubrimiento exegético —escribe el padre J. Galot— puede poner en duda una afirmación que pertenezca a la fe de la Iglesia. La exégesis puede mostrar que por sí mismo un texto de la Escritura no lleva consigo esa afirmación. Pero no puede debilitar el valor de la Tradición que interpreta los textos según fundamentos o puntos de vista más amplios" (76).

(76) J. Galot, *La conception virginale du Christ*, en "Gregorianum" 49 (1968) 637-666. (La cita en la pág. 650).

Frecuentemente —porque el lenguaje humano es así y la Biblia se expresa en lenguaje humano— los exegetas tropezamos con pasajes bíblicos cuyo contenido o alcance es ambiguo: de hecho sería susceptible de varias *posibles* interpretaciones. Cuando dichos contenidos no se rozan con la fe, seguimos en la ambigüedad y cada exegeta adopta la interpretación que considera más probable. Pero si, entre las posibles interpretaciones de un pasaje inspirado, una contradice a alguna verdad que la Iglesia tiene por revelada, ningún exegeta católico la puede aceptar. Y ello porque Dios, que asiste a la Iglesia en la conservación e interpretación auténtica de lo revelado, no se puede contradecir a Sí mismo al inspirar la Sagrada Escritura.

Cierto que el exegeta —como acabamos de oír al P. Galot— no tiene por qué aceptar, ni menos obligación de probar, que tal o cual pasaje contiene y enseña *positivamente* tal o cual verdad de fe, salvo en el caso poco frecuente —si es que se da alguna vez— en que lo definido sea que tal verdad se contiene en tal pasaje. La obligación es negativa: no puede aceptar la interpretación que contradiga a otra verdad ciertamente revelada.

Metodológicamente, por tanto, no es buena exégesis la que interpreta Mt 1,28-25 y Lc 1,26-38 en sentido contrario a la fe tradicional de la Iglesia que durante veinte siglos ha creído en la concepción virginal biológica de Cristo.

Si los exegetas en cuestión se limitaran a decir —y a probar— que en dichos pasajes no se contiene, afirma o enseña la concepción virginal así entendida, no tendríamos nada que objetarles metodológicamente por eso sólo. Pero van más allá. Dicen —y pretenden probar— que los mencionados relatos de Mateo y de Lucas afirman la concepción virginal en sentido fuerte, pero que eso no garantiza la realidad histórica de la concepción virginal en tal sentido, puesto que como tal hecho biológico la concepción virginal es en la pluma de los Evangelistas una simple representación de un concepto teológico. Su realidad histórica, por tanto, no pertenece a la fe.

Si se concede, como frecuentemente hace Pikaza y el propio Scheifler (77), que en determinados pasajes son igualmente posibles la interpretación que coincide con una verdad dogmática y la interpretación contraria a esa misma verdad, es evidente que la simple posibilidad de la contraria no autoriza a seguirla, mientras que la posibilidad de la favorable al artículo de fe tiene en su favor la garantía de esa fe (78).

(77) *A. c.*, p. 848.

(78) Es proverbial la ambigüedad de las fórmulas puestas en labios de Jesús por los relatos de la Institución de la Eucaristía (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-25). Las posibles interpretaciones van desde el mero sím-

El católico cree que es función de la Iglesia, asistida por el carisma del Magisterio Auténtico, interpretar en una dirección concreta la posible ambigüedad de un pasaje bíblico que se roce con la fe. Más aún: La fe de la Iglesia, en muchos casos anterior a los textos bíblicos en que se expresa, determina el único sentido válido que contienen las expresiones ambiguas, lexicográfica y literariamente susceptibles de múltiples interpretaciones.

Es otra cosa que metodológicamente se olvida con mucha frecuencia.

Algunos exegetas se acercan a la Biblia como a un repertorio de expresiones de las que ellos hubieran de extraer una fe, *aceptable para los hombres de hoy*, con absoluto desprecio de los creyentes de ayer que en ellas se expresaron.

Y la Biblia no es eso.

La Biblia no es un conjunto de materiales para que cada cual en cada época se construya una fe en consonancia con los gustos arquitectónicos del momento; ni menos una caja de piezas prefabricadas para que los niños puedan hacer diversas construcciones. La Biblia es la descripción, desgraciadamente imperfecta por muchas razones (*¡instrumentum deficiens!* de Santo Tomás), de un edificio vivo que es la fe de las comunidades en que surgió.

La fe es anterior a la Biblia.

La fe cristiana es anterior al Nuevo Testamento.

Durante veinticinco años, por lo menos, toda una generación de cristianos murió en la fe de Cristo sin tener un libro inspirado del Nuevo Testamento que echarse a los ojos o llevarse como distintivo

---

bolo hasta la presencia real por transubstanciación, pasando por la impanación, la transignificación, la transfinalización, etc.

La fe de la Iglesia, anterior y contemporánea a los escritos del N.T. lo entendía en sentido real (cfr. Juan 6; 1 Cor 10,16ss; 11,27-29), como en sentido real y de transubstanciación —hablo de la realidad, no del término— lo entendió la Iglesia desde los tiempos inmediatamente postapostólicos.

Cuando la pacífica posesión de esta creencia, universalmente profesada y enseñada, se rompió con la Reforma, la Iglesia en Trento la definió.

Ese es el camino que en la Iglesia han seguido todos los dogmas: Fe de la Iglesia apostólica, anterior y contemporánea a los escritos del Nuevo Testamento; identidad con esa fe a través de los siglos y a partir de los tiempos inmediatamente postapostólicos; profesión y enseñanza universal de esa fe tradicional mientras dura su pacífica posesión; y fijación de la misma en fórmulas dogmáticas, cuando grupos heréticos dentro de la Iglesia las niegan.

¿Basta con que una interpretación nueva se muestre exegéticamente *posible* para que debamos rechazar la consagrada por veinte siglos de fe?

Por mi parte sostengo que en estos casos no se da nunca lo de interpretación nueva *exegéticamente posible*. Habría que decir: posible lexicográficamente, filológicamente, gramaticalmente, literariamente, etc. Pero no se deberá llamar a tal interpretación *exegéticamente* posible; porque para hacer posible esa interpretación nueva contraría a una verdad de fe habría que prescindir de la analogía de la fe, y ésta es un ingrediente esencialmente constitutivo de la *exegesis bíblica*.

en el ataúd. Y cuando surgen, bajo la inspiración del Espíritu Santo, los libros del Nuevo Testamento, apenas hacen otra cosa que poner por escrito la fe que ya profesaban esos cristianos, y ni siquiera toda, porque ninguno de los autores bíblicos se propuso ser exhaustivo, dado el carácter ocasional de cada escrito.

Siguese de aquí que las expresiones ambiguas —cuando las haya— de los libros inspirados del Nuevo Testamento deberán entenderse en el sentido de la fe viva anterior que les dio origen y en ellos se expresó. De ninguna manera será lícito *cambiar*, en nombre de unos textos que se escribieron para expresarla, una fe que no nació de ellos, sino que en ellos se formuló y concretó.

Los pasajes de la Infancia de Jesús según San Mateo y según San Lucas, que se escribieron para formular la fe anterior en la concepción virginal de Cristo, no pueden interpretarse en sentido contrario a esa fe, aunque fueran —que en este caso no lo son— ambiguos o de interpretación dudosa.

El alcance de esa fe, anterior a la puesta por escrito de Mt y de Lc, hubo de ser el que la Iglesia inmediatamente posterior y durante veinte siglos ha venido profesando: la concepción virginal de Cristo en sentido biológico. Es muy duro decir que, a lo largo de tantos siglos, la Iglesia haya profesado como de fe algo que no era de fe.

B. *Reparos exegéticos*

Centraremos estas observaciones en torno a dos capítulos: el presupuesto de la fe postpascual como desencadenante de la reflexión teológica que llevó a representar la filiación divina de Jesús en forma de concepción virginal, y la prueba de la no historicidad de los Evangelios de la Infancia.

1. *La fe pascual.* — A la base de toda la construcción exegética que termina en la negación o puesta en duda de la historicidad de la concepción virginal en sentido biológico está, como punto de partida axiomático e indiscutible, la "ruptura" que en el proceso de los orígenes del Cristianismo supuso eso que imprecisamente se llama el "acontecimiento pascual" o la "fe postpascual".

Nos hallamos ante una terminología convencional, que se viene usando indistintamente por católicos y no católicos, en un clima de mal entendido ecumenismo, y sin interés por ninguna de las partes en aclarar las diferencias. Ello naturalmente no contribuye a clarificar sino a oscurecer cada vez más las posturas. Sabiendo lo que en la pluma de sus inventores significan el "acontecimiento pascual" y la "fe postpascual", sería de desear que sólo emplearan esos términos quienes estén de acuerdo con el alcance original; o que, en todo

caso, quienes lo acepten sólo en parte, tuvieran la honradez de mostrar las discrepancias.

Personalmente —y tengo la seguridad de que voy a ser criticado por ello— me opongo a un empleo indiscriminado de dichos términos, porque tanto en el uno como en el otro discrepo del contenido que habitualmente se les da.

¿Qué significa el *acontecimiento pascual?*

Para mí, la *experiencia real y objetiva* —testimonialmente documentada y documentalmente comprobada— que los primeros testigos tuvieron de que Jesús había resucitado; a la que se unen la efusión, sobre los primeros discípulos, del Espíritu Santo que Jesús había prometido para que los condujera a la plenitud de la verdad (Juan 16,13), les enseñara todas las cosas y les recordara (= les hiciera caer en la cuenta de) todo cuanto El les había dicho (Juan 14,26).

Para los partidarios de la "Entmythologisierung", el "acontecimiento pascual" es la *imprecisa convicción subjetiva* que los primeros cristianos tuvieron de que Dios había refrendado la actitud religiosa del ajusticiado Jesús admitiéndolo junto a Sí y constituyéndolo en Mesías, en Señor y en Hijo de Dios. Por supuesto, *nada objetivo*: ni resurrección corporal de Cristo, ni hecho real alguno comprobable fuera del acontecimiento subjetivo de un cambio sicológico multitudinario, cuyas motivaciones se desconocen y que se traduce en una pura actitud de fe.

¿Qué es, entonces la *fe postpascual?*

Algo radicalmente distinto, según el concepto que se tenga del "acontecimiento pascual".

Para mí, la *fe postpascual* significa que la Resurrección de Cristo ilumina los acontecimientos todos de su vida anterior con una nueva luz que ayuda a los Apóstoles y a los primeros creyentes a entenderlos mejor; significa también que la acción del Espíritu Santo a partir de Pentecostés les hizo caer en la cuenta de cosas cuyo alcance no habían sospechado cuando Jesús les hablaba en su vida mortal. El hecho *externo* de sus contactos físicos con el Resucitado, y la acción *interior* del Espíritu no pudieron menos de producir ese estallido de luz que sin duda elevó los quilates de su fe.

Para otros, la *fe postpascual* significa una verdadera "ruptura" entre el *Cristo de la fe* que a partir de Pentecostés proclaman los primeros cristianos y el *Cristo histórico* que convivió con ellos antes del Viernes Santo. No es una luz venida de fuera, concretamente de Cristo Resucitado, que los transforme a ellos; es una luz —¿por qué no un espejismo?— que, nacida en ellos, los induce a transformar al Cristo que históricamente conocieron. Porque este fe en Jesús Resucitado, que nadie dice cómo ni por qué se originó en los primeros

creyentes, los llevó a inventar un Jesús histórico distinto del que realmente vivió en carne mortal; lo que acerca de Cristo profesó, predicó y enseñó esa comunidad cristiana primitiva, guiada por la *fe postpascual*, fue simple concreción en relatos históricos inventados de unas creencias subjetivamente alumbradas y de unas reflexiones más o menos lógicamente desencadenadas por el famoso *acontecimiento pascual*. Fruto de esa fe postpascual, los escritos del Nuevo Testamento no son historia, sino fe historizada.

Aunque probablemente más cercanos a mi concepto de acontecimiento y de fe pascual que a esas otras posturas inadmisibles en su radicalismo para un católico, los autores cuya opinión sobre la concepción virginal estamos analizando manejan los términos quizá con excesivo optimismo.

Escribe Scheifler: "Por muy extraño que parezca, el principal conocimiento de los evangelistas sobre la persona de Jesús les vino del acontecimiento pascual. En su fe en que "Jesús, el que fue crucificado, vive" conoce la primera comunidad lo que no pudo sospechar durante la vida del Maestro" (79). A continuación matiza discretamente: "Esta luz no transforma necesariamente los hechos vividos por Jesús, pero los penetra hasta su verdad más profunda y total" (80). Pero luego resulta que, en la opinión de Scheifler, de tal manera los transforma que lo que Mateo y Lucas presentan como concepción virginal no lo fue.

Lo mismo ocurre con Brown. Hemos visto más arriba la facilidad y seguridad con que Brown hace suyo el fantástico diorama de Harnack (81). Suponemos que lo hace en sentido católico, dando al acontecimiento pascual el carácter *objetivo* de real resurrección de Cristo, y con ello soporte racional a la fe de la primitiva comunidad cristiana. Pero, con todo, Brown asigna a la fe de esa comunidad cristiana primitiva una ilimitada facultad creadora para inventar representaciones aparentemente históricas, que sólo serían fe historizada como expresiones de los diversos estadios de una reflexión teológica; reflexión que en nuestro caso va anticipando la filiación divina de Jesús por obra del Espíritu, desde la Resurrección donde por primera vez se comprueba, hasta la transfiguración, el Bautismo, la concepción y la preexistencia eterna.

Yo le preguntaría dos cosas a Brown: ¿Cómo entiende el ilustre exegeta norteamericano el *acontecimiento pascual* y la consiguiente *fe postpascual?* ¿Cree Brown que las pretendidas sucesivas anticipaciones del momento de la filiación divina de Jesús (resurrección,

(79) *A. c.*, p. 836.
(80) *Ibidem*, p. 837.
(61) Véase más arriba, p. 214.

transfiguración, bautismo, concepción, preexistencia) fueron sucesivas representaciones imperfectas de una reflexión teológica válida hasta en su hipotético estadio final: la preexistencia divina del Verbo?

Por mi parte, además de las observaciones que dejo hechas más arriba respecto a la primera pregunta, yo no veo nada clara la estratigrafía cronológica de las pretendidas anticipaciones a que se refiere la segunda pregunta. Pienso que es cronológicamente anterior a la formulación de la filiación divina de Jesús con motivo del bautismo la idea de su preexistencia eterna, consustancial con Dios, que aparece como arcaica ya en Filipenses 2. Y tengo sospechas fundadas de que la filiación a partir ya de su concepción es muy antigua también en el original de la Infancia de Lucas que estoy seguro refleja un arquetipo semita muy anterior a la redacción del tercer Evangelio (Espero poder probar este extremo en otra ocasión).

Por lo demás, no se prueba fácilmente que Mt 1-2 esté preocupado por la filiación divina de Jesús. El mismo X. Pikaza, que da por hecho el consabido proceso ("el dato pascual de Rom 1,1-4 que en Mc 1,9-11 y paralelos se había proyectado hacia el comienzo de la vida pública, determina ahora el origen de la misma existencia humana de Jesús") (82), poco después reconoce que Mateo no trata del Hijo de Dios, sino de "Dios con nosotros" (83).

Nada tengo que oponer —por cuestión de principios— al proceso evolutivo implícito en ese desarrollo de la reflexión teológica, que hubiera ampliado progresivamente el horizonte temporal de la filiación divina de Jesús, en cuanto a su conocimiento por parte de los cristianos, a partir del momento de la Resurrección para terminar reconociéndole Hijo de Dios en la preexistencia eterna. Suponiendo que ninguna etapa de esa reflexión excluía positivamente la siguiente, nos hallaríamos ante un progreso homogéneo en el conocimiento de una verdad revelada; y si se estima que cada etapa nueva descubría una *nueva* verdad, no incluida en la precedente, cabe también este aumento de verdades reveladas en la época apostólica que es todavía un período constituyente de la Revelación.

Pero no veo nada claro este proceso.

No está claro en ningún sitio que la primitiva comunidad en un primer momento pensara que Jesús *había empezado a ser* Hijo de Dios por la fuerza del Espíritu *a partir de la Resurrección*. Todo parece indicar que la Resurrección no era para ellos el origen de esa filiación divina de Jesús, sino la prueba convincente de que Jesús era ya en vida mortal —como repetidas veces había dicho— Hijo de Dios. La Resurrección no era principio ontológico de la filiación di-

(82) *Los orígenes de Jesús* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1976), p. 288.
(83) *Ibidem*, p. 289.

vina de Jesús, en sí misma, sino epistemológico para el reconocimiento de esa realidad previa por parte de los creyentes.

De igual manera, ni en los relatos de la Transfiguración, ni en los del bautismo, ni en los de la concepción, se deja entrever nunca que sus autores pensaran estar describiendo el momento original de esa filiación divina. La Transfiguración y el Bautismo son proclamación de *algo que Cristo es*, no constitución de algo que entonces *empiece a ser* (84). Y en el relato de la concepción Lucas no presenta la acción del Espíritu como originante en aquel momento de la filiación divina de Jesús; sino —en la opinión de muchos— como una *razón más* para que Jesús sea reconocido como tal (se le llamará, será tenido por...) (85).

2. *La no historicidad de los Evangelios de la Infancia*

Para poder rechazar la concepción virginal de Cristo en sentido biológico, tan claramente afirmada en Mt 1,18-25 y en Lc 1,26-38, es preciso establecer que dichos relatos no tienen valor histórico.

Y esto se intenta por dos caminos: rechazando en bloque por razones críticas la historicidad de los Evangelios de la infancia, o catalogando a éstos en el género literario del *midrás haggádico* que excluiría igualmente su historicidad. Ambos intentos, inaceptables en la radicalidad con que se presentan, dejan la cuestión sin resolver.

Examinamos ahora las razones contra la historicidad, dejando para el apartado siguiente la cuestión del género literario midrásico y su incidencia en la historicidad.

a) *Un islote en el Nuevo Testamento.* — El primer argumento que se aduce contra la historicidad de los episodios referidos en Mt 1-2 y Lc 1-2 y especialmente de la concepción virginal, es el silencio en el resto del Nuevo Testamento y en el resto incluso de los Evangelios de Mt y de Lc (86).

A mí el pretendido argumento del silencio no me hace fuerza alguna.

Por muchas razones.

— En primer lugar, porque no veo la necesidad de lo contrario. Es evidente que la catequesis apostólica —cuyo contenido recogen los Evangelios y reflejan los otros escritos del Nuevo Testamento—

(84) Lo contrario opina PIKAZA respecto al Bautismo, en una línea abiertamente adopcionista. Cfr. *Los Orígenes de Jesús* (Salamanca, Ed. Sígueme, 1976), pp. 258-269, especialmente p. 268.

(85) Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Lucas 1,35b*, en EB 27 (1968) 275-299.

(86) Algunos, como hemos visto más arriba, llegan a descubrir este silencio —delator de la falta de historicidad— en el resto de las Infancias de Mt y de Lc fuera de los clásicos pasajes.

se limita, por razones fácilmente comprensibles, a los acontecimientos de los cuales los Apóstoles habían sido testigos: recuérdese el ámbito señalado por San Pedro cuando se trata de elegir un sucesor de Judas (*Hechos* 1,21-22). La fuerza del testimonio de los Apóstoles residía en el hecho de que eran testigos presenciales de lo que decían. Se comprende que silenciaran normalmente la vida oculta y la infancia de Jesús, incluidas su concepción y nacimiento, que ellos no habían presenciado.

Si en un momento dado —y andamos ya en las proximidades del año 70— Mateo y Lucas deciden incorporar a sus respectivos Evangelios tradiciones o noticias sobre los orígenes humanos de Jesús, que han recibido de testigos presenciales o muy cercanos a ellos, no nos puede extrañar la novedad que ello suponga respecto a los escritos anteriores del Nuevo Testamento. Más aún. Ni nos debe extrañar que esas noticias no se reflejen en el resto de sus Evangelios: la clara dependencia y la demostrada fidelidad de Mt y de Lc a la catequesis apostólica en sus respectivos escritos explica suficientemente que no haya en ellos ulteriores alusiones —innecesarias y anacrónicas— a los acontecimientos de la Infancia.

Por otra parte, el silencio del N.T. sobre la infancia de Jesús y particularmente sobre la forma de su concepción, no significa que sus autores pensaran diversamente. Sorprendería que no hubiera producido escándalo el hecho de que Mt y Lc se atrevieran a romper con una tradición favorable a la concepción natural de Cristo, si ésta hubiera sido hasta entonces la conocida y predicada por los Apóstoles. Ni nos hubiera extrañado, en esa hipótesis, que los Padres Apostólicos, fieles transmisores de la enseñanza de los Apóstoles, hubieran tardado en asimilar las "novedades" de los primeros capítulos de Mt y de Lc. Pero acaeció exactamente lo contrario. Y esto demuestra que no se percibió en ellos una ruptura sensible con la predicación apostólica.

— En segundo lugar, el silencio del Nuevo Testamento respecto a los episodios de la Infancia y más concretamente a la concepción virginal de Cristo no es tan total como se pretende hacer ver, ni, menos aún, excluyente.

Hay sobre el tema abundante literatura en favor (87) y en contra (88).

(87) Insisten más o menos en este silencio: HÄCKER, *Die Jungfrauen-Geburt und das N.T.*, en ZWT 49 (1906) 18-60; A. VOGTLE, *Offene Fragen zur Lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte*, en *Das Evangelium und die Evangelien* (Düsseldorf, Patmos, 1971) 43-65, esp. 48-51; H. F. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt in der Theologie der alter Kirche*, en SHAW, Phil. Hist. Klasse, 1962, p. 10-14; HANS KÜNG, *Christen sein* (München, R. Piper, 1974) p. 446; H. RÄISÄNEN, *Die Mutter Jesu im Neuen Testament* (Helsinski, Suomalainen Tiedeakatemia, 1969) 46-51; R. E. BROWN, *The Virginal Conception...*, p. 56-59; *The Birth...*,

M. Miguens aduce como contrarios a este silencio determinados pasajes (Mc 6,3; Juan 1,13; Gal 4,4; 1 Juan 5,18; Apoc 12...). Quizá sea mucho decir que la frase de los nazaretanos: "¿No es éste el hijo de María?" (Mc 6,3) excluya necesariamente la paternidad de José; la expresión se explica suficientemente si José había muerto mucho tiempo antes: Jesús era conocido como Hijo de María (89). Juan 1,13 no puede ser rechazado ligeramente: la lectura en singular contendría claramente la concepción virginal; y no es nada improbable (90). Tal vez la expresión de Gal 4,4 pueda entenderse como equivalente a hombre (= nacido de mujer, cfr. Mt 11,11; Lc 7,28); no obstante, es muy viva la controversia sobre si San Pablo conoció o no la concepción virginal (91).

De todas formas, se ha exagerado mucho la originalidad de los datos contenidos en Mt 1-2 y Lc 1-2, y la falta absoluta de referencia a ellos en el resto del N.T.

Apunto —sin pretensiones de ser exhaustivo— algunas referencias:

— La ascendencia davídica de Jesús reaparece en: Apoc 22,16; Mt 9,27 (en boca de unos ciegos); 12,23 (en boca de turbas); 15,22 (en labios de la cananea); 20,30 (en boca de los ciegos de Jericó); 21,9.15 (el domingo de Ramos); 22,41-46 (en la curiosa réplica de Jesús a los fariseos; cfr. Mc 12,35s; Lc 20,41s); Juan 7,42 (en boca de

---

p. 518-521; J. A. FITZMYER, *The virginal Conception of Jesus in the New Testament*, en TS 34 (1973) 541-575; J. R. SCHEIFLER, *a. c.*, p. 839.

(88) Intenta probar que no hay tal silencio M. MIGUENS, *La virginidad de María. El silencio del Nuevo Testamento*, en EB 33 (1974) 245-264; *Mary, A Virgin? Alleged Silence in the New Testament*, en "Marian Studies" 26 (1975) 26-179; *The Virgin Birth. An Evaluation of Scriptural Evidence* (Westminster, Christian Classics, 1975). Los principales pasajes aducidos por Miguens son: Mc 6,3; Juan 1,13; 1 Juan 5,18; Gal 4,4; Apoc 12.

(Otros defensores y negadores de este silencio del N. T. pueden verse entre los citados por J. M. ALONSO en sus trabajos mencionados más arriba, nota 1).

(89) Menos razonable resulta la opinión de E. STAUFER, *Jesus and His Story* (London, SCM, 1960), p. 23-25; *Jeschu ben Mirjam (Mc 6,3)*, en *Neotestamentica et Semitica* (In Honour of M. Black; Edinburgh, Clark, 1969) 119-128, para el cual significaría que Jesús era hijo de soltera.

Véase en R. E. BROWN, *The Birth...*, p. 537-541 las razones para dudar de la lección de Marcos 6,3, y su opinión personal sobre el caso, que coincide con la nuestra. Cfr. también PIKAZA, *o. c.*, p. 28-31; H. RÄISANEN, *Die Mutter Jesu...*, p. 46-48; H. F. CAPENHAUSEN, *Die Jungfrauengeburt...*, p. 9, nota 4.

(90) Cfr. J. GALOT, *Etre né de Dieu: Jean 1,13*, "Analecta Biblica", 37 (Roma, P.I.B., 1969); I. DE LA POTTERIE, *La Mère de Jésus et la conception virginale du Fils de Dieu*, en "Marianum" 40 (1978) 41-90.

(91) Piensan afirmativamente: R. J. COOKE, *Did Paul Know of the virginal Birth?* (New York, Macmillan, 1926); G. A. DANELL, *Dit St. Paul know the Tradition about the Virgin Birth?* en "Studia Theologica" 4 (1951) 94-101; W. CHILDS ROBINSON, *A Re-study of the Virgin Birth of Christ*, en "Evang. Quart." 37 (1965) 198-211; *The Virgin Birth. A Broader Base*, en "Christ Today" 17 (1972) 238-240.

Opina negativamente A. LEGAULT, *Saint Paul a-t-il parlé de la Maternité virginale?*, en ScEccl. 16 (1964) 481-493.

las turbas); Hechos 2,30 (discurso de Pedro en Jerusalén); 13,23 (Pablo en Antioquía de Pisidia); Rom 1,3; Heb 7,14...

— La relación de Jesús con Nazaret, recurre muy a menudo en los Evangelios, así como el título Nazareno que se la da muy frecuentemente incluso por Pilato.

— La especial relación entre Elías y Juan Bautista (Lc 1,17) reaparece en la Transfiguración (Mt 17,12s; Mc 9,12s) y cuando Cristo responde a los emisarios del Bautista (Mt 11,14). Nótese que Lc lo silencia en ambos casos Una alusión puede verse también en la pregunta de los judíos: "¿Eres tú Elías?" (Juan 1,21).

— La "visita de Dios a su pueblo" que canta Zacarías (Lc 1,68), la proclama con las mismas palabras la turba cuando Jesús resucita al hijo de la viuda de Naim (Lc 7,16).

— La doble misión que Zacarías atribuye al Bautista (Lc 1,76) se vuelve a encontrar en la cita que de Mal 3,1 y hace Mc 1,2 mezclándola con Is 40,3 (los paralelos de Mt 3,3 sólo hablan del camino), y en Mt 11,10 y Lc 7,27 donde se repite la cita de Malaquías. Juan habla de la preparación del camino en 1,23 y de la misión de ir delante en 3,28.

—La aplicación de Is 9,1ss ("Iluminar a los que están sentados en tinieblas") que Zacarías hace al Bautista —o quizá a Cristo— (Lc 1,79), la hace ciertamente a Cristo Mt 4,16; pero la omite Lc 4,16s que es paralelo.

— El himno de los ángeles en Belén (Lc 2,14) reaparece abreviado en Lc 19,38 el domingo de Ramos.

— La cita de Is 49,6 que Simeón aplica a Jesús en Lc 2,32 se la aplican igualmente Pablo y Bernabé en Antioquía de Pisidia (Hechos 13,37).

— La significación de Salvador que al nombre de Jesús atribuye Mt 1,21 es etimológica, y quizá por eso reaparece en boca de Pedro (Hechos 4,12) y de los samaritanos en Juan 4,42.

— Que el Cristo hubiera de nacer en Belén lo dicen las turbas en 7,42 como los escribas en Mt 2,4s.

— Paso por alto los motivos típicos de la alegría, la paz, la luz, la salvación, etc que caracterizan la Infancia del Mesías y que tan frecuentemente le atribuye el resto del Nuevo Testamento.

Por último, y como simple razón de conveniencia, importa subrayar que el relativo silencio del Nuevo Testamento sobre la concepción virginal de Jesús puede tener explicación catequética de carácter apologético. Lo que San Justino pensó ingenuamente del matrimonio de la Virgen (innecesario para la concepción de Cristo, pero conveniente para ocultársela al demonio) sugiere la posibilidad de que el propio Cristo no proclamara públicamente, ni los Apóstoles

enseñaran en un principio su concepción virginal sino que lo presentaran como si fuera hijo de José, para no dar pie a sus enemigos a burlas e insinuaciones de mal gusto. Y si, como algunos piensan, la ascendencia davídica de María no estaba clara, y era en cambio persuasión y enseñanza de los Apóstoles que Jesús descendía de David, pastoral y diplomáticamente era recomendable en un principio mantener el secreto sobre la no-intervención física de José en la concepción del Mesías. De hecho, cuando abiertamente —y como diríamos hoy, cara a la prensa— se rompe el sigilo, ambos evangelistas tienen cuidado en mostrar que la ascendencia davídica de Jesús se salva por José.

En definitiva, pienso que el pretendido silencio en los demás escritos del Nuevo Testamento fuera de Mt 1-2 y Lc 1-2 prueba muy poco en contra de la historicidad de la concepción virginal de Jesús.

b) *Incompatibilidad entre Mt 1-2 y Lc 1-2.* Sorprende que a estas alturas —y en autores de talante abierto— puedan crear problema a la historicidad global de los Evangelios de la Infancia las deficiencias redaccionales que, justificadas por motivos literarios, no crean hoy dificultad a la inerrancia bíblica.

BROWN, que resume objetivamente los puntos que considera comunes a ambas Infancias (92), exagera a continuación las incompatibilidades entre una y otra que le llevan a la conclusión de que "ambos relatos no pueden ser completamente históricos", más aún, que "ninguno de los dos es completamente histórico" (93).

SCHEIFLER es más radical. Ambos relatos son "mutuamente irreconciliables en su contenido" (94). "Las discrepancias entre las respectivas narraciones de los evangelistas es tal que resultan literariamente irreconciliables. Irreconciliables como para plantear una duda seria sobre la historicidad estricta de más de uno de los episodios narrados" (95). Luego resulta que esos rasgos *irreconciliables* son: los silencios respectivos de Lucas acerca de los episodios propios de Mateo (Magos, orden de Herodes, matanza de los Inocentes, huida a Egipto), y de Mateo respecto a los propios de Lucas (referencias a la familia del Bautista, viaje de Nazaret a Belén, anuncio y adoración de los pastores, escenas del Templo); diferente momento del regreso a Nazaret (después de la Purificación - después de Egipto); discrepancias en las genealogías (96). Y Scheifler termina con esta contundente afirmación gratuita: "El intento de concordarlas

(92) *The Birth...*, pp. 34-35.
(93) *Ibidem*, p. 36.
(94) *A. c.*, p. 840.
(95) *Ibidem*, p. 839.
(96) *Ibidem*, p. 839.

históricamente es traspasar las intenciones de los redactores evangélicos" (97).

No voy a entretenerme —porque no es éste el momento para ello— en intentar esa concordia, histórica o no, entre la suma de episodios consignados en ambas Infancias. Tal concordia —fácil en el supuesto de la historicidad— es ajena, sin duda alguna, a la intención de los redactores evangélicos, cada uno de los cuales prescindió —por desconocimiento, seguramente— de los episodios exclusivos del otro; pero puede hacerse teniendo en cuenta precisamente las preocupaciones redaccionales que llevaron a cada uno a dar a su propio relato la forma que hoy tiene.

Fuera de las genealogías (la de Lucas no pertenece a la Infancia y para explicar las diferencias entre ambas hay multitud de opiniones) (98), la única incompatibilidad sería de ambos relatos es la vuelta de la Sagrada Familia a Nazaret, que Lucas sitúa a los 40 días del Nacimiento inmediatamente después de la purificación (Lc 2,39), mientras que Mateo lo hace después de una estancia en Egipto, que debió durar, al menos, el tiempo que medió entre la muerte de Herodes el Grande y la aprobación por Roma del testamento en que nombraba heredero de Judea, Samaría e Idumea a su hijo Arquelao. Este intervalo de tiempo fue de varios meses a juicio de U. Holtzmeister (99) y por tanto muy superior a los 40 días de Lucas. Sin embargo, el esquematismo literario de la Infancia de Lucas, que organiza los materiales en seis escenas, y que procura artificiosamente en cada una que sus personajes hagan mutis por la misma puerta por donde han de salir en la escena siguiente, explica suficientemente que al final de la quinta (la Purificación) lleve a la Sagrada Familia a Nazaret, de donde saldrán 12 años más tarde para la sexta (la Pérdida y Hallazgo en el Templo) (100).

Aparte de esto, baste notar para nuestro propósito que ninguna de las discrepancias entre Mt 1-2 y Lc 1-2 señaladas por los críticos más exigentes afecta a la concepción virginal, y que no siempre ni necesariamente en cuestiones de crítica literaria la inexactitud, aparente o real, en los detalles de un relato compromete la historicidad de los hechos fundamentales.

c) *Presuntos rasgos antihistóricos en Mt 1-2 y Lc 1-2.* Fuera de las pretendidas contradicciones entre ambas Infancias, cuya existencia hemos visto reducida al mínimo, y cuya incidencia en la histo-

(97) *Ibidem.*
(98) Cfr. Brown, *The Birth...*, p. 88-90 y 503-504.
(99) *Historia aetatis N.T.* (Romae, P.I.B., 1938), p. 66.
(100) Cfr. S. Muñoz Iglesias, *Géneros literarios en los Evangelios*, en EB 13 (1954) 289-313, especialmente p. 312.

ricidad del conjunto y concretamente en el relato de la concepción virginal es casi nula, se suelen aducir —para debilitar o rechazar la historicidad de estos capítulos— determinados rasgos presuntamente antihistóricos.

BROWN se ciñe prácticamente al censo de Quirino (Lc 2,2) que considera equivocado en la fecha e introducido por Lucas para hacer que Jesús nazca en Belén (101), cosa que tampoco le parece históricamente comprobable al exegeta norteamericano (102).

SCHEIFLER, en cambio, presenta una lista interminable de "rasgos o detalles" que "se admiten hoy generalmente como antihistóricos" (103).

No me resisto a transcribirlos.

Son para Scheifler los siguientes:

"En Mt:

— La turbación de Jerusalén al anuncio de los magos,
— la falta de control de Herodes sobre el viaje de los magos,
— la consulta del rey idumeo a los doctores de la Ley, por las malas relaciones entre los doctores judíos y el rey,
— la unanimidad sobre el origen del Mesías, dada la pluralidad de opiniones sobre su persona,
— el caprichoso comportamiento de la estrella,
— la desaparición sin rastro de los magos en el resto del Evangelio (de ser histórica su presencia, etc.),
— la falta de interés de los judíos por sucesos tan notorios;

En Lc:

— el parentesco de Jesús y Juan el Bautista, silenciado en toda otra fuente y desconocido por Juan (1,31), lo que resultaría imposible,
— la fecha del censo de Quirino que, en relación con el viaje a Belén, problematiza la historicidad de éste.

El nacimiento de Jesús en Belén, aducido por los dos evangelistas, sigue creando serias dudas a los críticos" (104).

A cualquiera se le alcanza que algunos rasgos pretendidamente antihistóricos son puro adorno para dramatizar literariamente el relato (por ejemplo, la turbación de Jerusalén).

(101) *The Birth...*, p. 412-418 y 547-555.
(102) *Ibidem*, p. 513-516.
(103) *A. c.*, p. 839.
(104) *Ibidem*, p. 840.

La falta de control de Herodes sobre los magos podría interpretarse sin más como un exceso de confianza y deseo calculado de no infundir sospechas.

La gravedad del caso, si fue histórico, exigía la consulta de Herodes a los escribas, por muy mal que se llevase con ellos.

Por ninguna parte se ve esa unanimidad sobre el origen del Mesías que cree descubrir Scheifler; hay una simple información exegética de los escribas sobre el lugar donde debería nacer según las Escrituras: opinión, por cierto, muy razonable y muy extendida entre el pueblo según se desprende de Juan 7,42.

La desaparición ulterior de los magos en el horizonte evangélico, y la falta de interés de los judíos por sucesos tan notorios, se explican suficientemente. Los magos no intervienen para nada en la vida pública de Cristo que reflejan los Evangelios; son para entonces un recuerdo lejanísimo en el tiempo y en el espacio, dado que eran extranjeros y se volvieron a su tierra. Los "sucesos tan notorios" de la Infancia fueron simples "fogonazos" en dos pequeñas aldeas (Ain Karem y Belén), cuyo recuerdo es fácil que se borrara por la pronta emigración de sus protagonistas. Ni siquiera la muerte de los Inocentes, en el supuesto de su historicidad, sobrepasó la categoría de un episodio más en la lista interminable de asesinatos que ennegrecieron la vida del sanguinario Herodes.

El parentesco entre Jesús y Juan no parece que fuera muy estrecho (Eran simples parientes —συγγενίς— sus madres); en todo caso Juan 1,31.33 sólo dice que no se conocían, lo cual se explica fácilmente, aun cuando hubieran sido primos carnales, por los distintos derroteros que ambos emprendieron ya desde niños según estos mismos relatos de la Infancia (Mt 2,14; Lc 1,80).

Sólo queda "el caprichoso comportamiento de la estrella", que Scheifler hubiera hecho mejor en reservar para el apartado siguiente: *Irrupción de lo "sobrenatural": ángeles, sueños, profecías* (105). De suyo, lo "sobrenatural" no es argumento en contra de la historicidad. Con todo, la extraordinaria saturación de dichos elementos en nuestros relatos arguye —como la proliferación de himnos y parlamentos poéticos, sobre todo en Lc 1-2— cierto grado de artificio literario, que habrá que tener en cuenta a la hora de aquilatar lo histórico.

Pienso, no obstante, que las razones aducidas no son causa suficiente (ni cada una en particular, ni todas juntas) para rechazar la historicidad en bloque de estos capítulos preliminares de Mt y de Lc. La conclusión excede en mucho a lo probado en las premisas.

(105) Cfr. *a. c.*, p. 840-841.

Y si no se demuestra la no historicidad en bloque de estos escritos, va a ser muy difícil —por no decir, imposible— rechazar la historicidad del episodio de la concepción virginal en que por caminos distintos coinciden ambos evangelistas y en el que más claramente aparece su intención histórica.

C. *Historia, midrás, fe historizada*

Al final del apartado anterior hemos reconocido la existencia en los relatos de la Infancia de un acusado artificio literario que debe tenerse en cuenta a la hora de aquilatar lo histórico que contienen.

Si sobre un suceso real, descrito en la prensa diaria con el estilo cronístico de un despacho de agencia, hace después un poeta un comentario lírico o dramático, el artificio literario de esa pieza con las licencias poéticas correspondientes deberá hacer muy cautos a los policías o a los jueces a la hora de reconstruir los hechos para exigir responsabilidades; pero sería absurdo negar el hecho real porque lo haya descrito un poeta.

Este es el caso de los Evangelios de la Infancia.

Sus autores, con mentalidad antigua semita que concibe la historia como un arte, y con más libertad para moverse a su aire que en el resto de sus respectivos Evangelios donde dependen estrechamente de la tradición catequética anterior, nos ofrecen dos piezas de marcado artificio literario.

Durante varias décadas se trató de explicar este artificio como aplicación de los procedimientos empleados en el conocido género literario de las Infancias de los Héroes, en el que de paso se intentaba encontrar antecedentes paganos de la concepción virginal (106).

Convencidos de que los autores de Mt 1-2 y Lc 1-2 no fueron tan lejos a espigar lo que en su propio campo tenían —y muy abundante, por cierto—, los estudiosos se orientaron preferentemente en esta dirección. Se vio, por ejemplo, que la doble anunciación a Zacarías (Lc 1,5-25) y a la Virgen (Lc 1,26-38) se ajustaba a los cánones de los anuncios de nacimiento o comunicación divina de especiales misiones a personajes famosos del Antiguo Testamento (107).

---

(106) Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Los Evangelios de la Infancia y las infancias de los héroes*, en EB 16 (1957) 5-36 y en *XVII Semana Bíblica Española* (Madrid, Inst. "Suárez", 1958) 85-113.

(107) Cfr. S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382. La idea concreta de buscar antecedentes judío —ya que no paganos— a la concepción virginal fue desarrollada brillantemente, aunque no con mucho acierto, por MARTIN DIBELIUS, *Jungfrauensohn und Krippenkind*. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu im Lukas-Evangelium, publicada en 1932 y recogida en *Botschaft und Geschichte*. Gesammelte Aufsätze von Martin Dibelius (Tübingen, Mohr,

Recientemente, un mayor conocimiento sobre los procedimientos literarios rabínicos, y en general, sobre la manera de pensar y expresarse en el mundo judío, tiende a situar los Evangelios de la Infancia en el marco de los procedimientos relacionados con el *midrás*.

Ocurre, sin embargo, que unas veces las preocupaciones interesadas antihistoricistas de quienes abordan desde ese ángulo nuestros Evangelios de la Infancia, y otras veces la misma imprecisión y plurivalencia de lo que se entiende por midrás, están conduciendo a conclusiones desproporcionadas que comprometen a los ojos de muchos la validez del procedimiento exegético en cuestión. Las páginas 841-843 del mencionado artículo del P. Scheifler, en que el docto jesuita de Deusto ascribe al género midrásico los Evangelios de la Infancia para desembarazarse de su historicidad, son una prueba de lo que acabamos de decir.

El recurso al midrás se está convirtiendo en un salvoconducto para rechazar de los Evangelios, como de la Biblia en general, la historicidad de aquellos pasajes que por otros motivos interesa eliminar.

Desde hace más de veinte años vengo sosteniendo la existencia de elementos midrásicos en los Evangelios de la Infancia: tímidamente al principio, en una crítica a la teoría de Kattenbusch (108), más abiertamente en un estudio sobre Mateo 1-2 (109), y por último, en

1953) I, 1-78: Cfr. X. Pikaza, *Los orígenes de Jesús* (Salamanca, Sígueme, 1976) 282-285.

(108) Cfr. las páginas 364-368 de nuestro estudio *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382 donde analizábamos la teoría de F. Kattenbusch expresada en sus dos artículos *Die Enstehung einer christlichen Theologie* en ZThK N.F. 11 (1930) 161-205; *Die Geburtsgeschichte Jesu als Haggada*, en "Theologische Studien und Kritiken" 102 (1930) 454-474. Escribíamos en la pág. 366: "Si por procedimiento haggádico se entiende la tendencia a buscar en el Antiguo Testamento autoridades proféticas que expliquen los hechos acaecidos en el Nuevo, revistiéndolos de la categoría teológica que les otorga la predicción divina, no tendríamos inconveniente en admitirlo para los primeros capítulos de San Mateo concretamente, para la catequesis sinóptica y para la predicación apostólica en general, e incluso —aunque en menor escala— para el Evangelio de la Infancia en San Lucas". Y concluíamos en la p. 368: "Creemos que el género haggádico no está lo suficientemente estudiado —escribíamos en 1957— para poder dictaminar si, como tal procedimiento —no como parece proponerlo Kattenbusch— es compatible con la doctrina católica de la inspiración e inerrancia bíblicas. Quizá merezca la pena emprender un estudio más a fondo, y no renunciamos a hacerlo algún día. En esta forma extrema en que lo entiende Kattenbusch, siguiendo a Gunkel, no creemos que pueda darse en la Biblia. Pero tampoco creemos que las características esenciales del género sean las que le asignan los mencionados críticos. El procedimiento haggádico nos parece mucho más honesto que todo eso, y por ello lo juzgamos compatible con la inspiración de las Sagradas Escrituras en muchos de cuyos libros encontramos indicios de su empleo".

(109) S. Muñoz Iglesias, *El género literario del Evangelio de la Infancia en San Mateo*, en EB 17 (1958) 243-273, especialmente p. 272: "Construcción haggádica no es necesariamente ni siempre sinónimo de pura invención. Es, simplemente, y por lo general, un modo libre de narrar la historia, añadiendo detalles pintorescos, para más recalcar la enseñanza teológica que de los hechos

forma decidida, a propósito de ambos Evangelios de la Infancia (110).

Ello me obliga especialmente a manifestar mi discrepancia ahora cuando, apoyándose en el mencionado procedimiento, se pretende rechazar la historicidad de la concepción virginal de Cristo.

A la base de este recurso abusivo al carácter midrásico de los Evangelios de la Infancia para negar su historicidad hay un doble error de perspectiva generalizante: Se ascriben los Evangelios de la Infancia, en términos generales y sin las obligadas matizaciones, al género literario midrásico; y se da por supuesto, sin distingos, que lo midrásico excluye la historicidad.

Sobre ambas afirmaciones hay mucho que decir.

La primera debe ser muy matizada y la segunda, salvo en contadísimos casos, es falsa.

1. *¿En qué sentido hay midráš en los Evangelios de la Infancia?* (111).

El término *Midráš* es muy complejo.

Sólo tres veces aparece en la Biblia: en 2 Crón 13,22 y 24,27 donde designa documentos complementarios de la historia de los Reyes, y en el texto hebreo de Eclesiástico 51,25 donde "la casa del midráš" parece indicar una escuela en la que se enseñaba la interpretación de la Ley.

El mismo término recurre varios siglos más tarde, en la época tanaíta, como título de los primeros comentarios rabínicos a la Biblia. Son estos comentarios una especie de *Catenas Aureas*: explicaciones yuxtapuestas de diversos rabinos a cada versículo bíblico.

Quienes reservan el nombre de midráš para estas colecciones de opiniones que interpretan o comentan la Biblia al estilo rabínico de estos Midráš clásicos y en función de ellos lo definen, tienen que

---

reales acaecidos se desprende. El carácter prevalentemente religioso y parnético de toda la Sagrada Escritura, hace posible *a priori*, y muy probable *a posteriori*, la existencia de este género literario en los Libros inspirados. La enseñanza teológica de Mateo en estos dos primeros capítulos de su Evangelio es sustancialmente la misma en la hipótesis de una construcción haggádica *moderada* que en la de un intento rigurosamente histórico. Hemos dicho construcción haggádica *moderada*, porque la base histórica de ciertos núcleos centrales es, para nosotros, indudable: los nombres de los personajes (Jesús, José, María, Herodes), la ascendencia davídica de Jesús y, con toda probabilidad, su nacimiento en Belén, la concepción virginal, la permanencia en Nazaret...". El trabajo, conferencia leída en el Congreso Internacional de Ciencias Bíblicas (Lovaina, 1958), se publicó también en *Sacra Pagina*. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica. Vol. II (Paris-Gembloux, 1959) 121-149.

(110) S. MUÑOZ IGLESIAS, *Midráš y Evangelios de la Infancia*, en EE 47 (1972: Homenaje a Joaquín Salaverri) 331-359.

(111) Resumo aquí brevemente lo que con más detenimiento expuse en mi estudio citado en la nota anterior.

negar lógicamente la existencia de este género literario en el Nuevo Testamento y por lo mismo en los Evangelios de la Infancia (112).

Pero midráš era ya, con anterioridad a su codificación en los clásicos Midrašim, cada comentario homilético de cada rabino que interpretaba un pasaje antiguo de la Biblia, actualizándolo y aplicando su contenido a las circunstancias del momento en que hablaba. En este sentido hay frecuentes midrašim en el N.T., unos abiertamente y otros implícitos, según que aparezca más o menos claro el texto que comentan los hagiógrafos neotestamentarios (113). A tenor de este concepto de Midráš, se admite o se niega su existencia en los Evangelios de la Infancia en la medida en que se cree descubrir que los evangelistas comentan o no en esos capítulos determinados pasajes del Antiguo Testamento.

Pero hay otro concepto de midráš mucho más amplio y más antiguo, anterior incluso a la composición de los libros que forman la Biblia. Es lo que en mi citado trabajo publicado en "Estudios Eclesiásticos" he llamado *talante* midrášico (114). Entiendo por tal una actitud sicológica del pensador religioso hebreo, que le lleva a ver en los acontecimientos y en la revelación conceptual anterior, oral o escrita, unas constantes providenciales del actuar divino que le permiten deducir lo que Dios quiere de los hombres o está dispuesto a hacer por ellos en cualquier circunstancia posterior. Esta mirada reflexiva hacia la revelación anterior y la proyección hacia el presente de la luz allí descubierta se hace con unas técnicas propias que podemos llamar *procedimientos midrášicos* y que nos descubren la presencia de este *talante* (115). Dicha actitud presidió la reflexión primitiva sobre los acontecimientos básicos que fundamentan el credo religioso de Israel y que son muy anteriores a la formación de los libros de la Biblia; se descubre su influencia en la historia preliteraria de las tradiciones que dieron origen a estos últimos; y en mu-

(112) Tal es la tesis defendida por ADDISON G. WRIGHT, *The literary Genre Midrash*, en CBQ 28 (1966) 105-138; 415-457 y en libro aparte bajo el mismo título (New York, Alba House, 1968).

(113) Como ejemplos de midrás encubierto véanse los señalados por M. GERTNER, *Midrashim in the New Testament*, en JSS 7 (1962) 267-292.

(114) EE 47 (1972) pág. 344-346.

(115) A. DÍEZ MACHO, especialista en la materia, que en *El Targum. Introducción a las traducciones aramaicas de la Biblia* (Barcelona, CSIC, 1972), página 12s. proponía reservar el término con mayúscula para las colecciones rabínicas y emplearlo con minúscula para designar "la hermenéutica del Judaísmo antiguo o modo de interpretar los judíos antiguos la Biblia hebrea", sugiere últimamente emplear *derash* para los procedimientos y el talante: "Para eludir ambigüedades evitamos el empleo de la palabra *midrás* que puede significar o una composición grande (Midrashim con mayúscula, v. g., Midrásh *Bereshit Rabba*) o chica (una unidad, v. g. el midrásh sobre el pan de vida de Jn 6)": A. DÍEZ MACHO, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977), nota 1, pág. 51.

chos pasajes de ellos son claramente perceptibles las elaboraciones o sucesivos reempleos de materiales bíblicos anteriores con la mentalidad y los procedimientos característicos de este talante midrásico.

Fácilmente se comprende la diferencia que hay entre el término midrás aplicado a una obra clásica de la época tanaïta, por ejemplo, y el concepto mucho más amplio de midrás con que se designa la actividad secular de reflexión, estudio y exposición de los datos revelados anteriormente con vistas a actualizarlos en este o aquel momento de la historia.

En este último sentido, y sólo así, —como un modo de ser y de pensar típicamente hebreo que comporta una determinada forma de expresarse con empleo de ciertos procedimientos tópicos— pienso que el talante midrásico invade la mayoría de los escritos neotestamentarios y de manera especial los Evangelios de la Infancia.

Una consecuencia lamentable, pero inevitable, de definir el midráš a partir de las obras rabínicas tardías publicadas bajo ese título, es la de considerar obligado que el midrasista labore sobre un *texto bíblico escrito con anterioridad*. Así hicieron los autores cuyas opiniones recogen los grandes Midrašim de la época rabínica. Pero ya hemos visto que el talante midrásico en Israel es anterior a la misma Biblia. Cuando aún no se habían escrito los libros bíblicos, la reflexión religiosa del pueblo hebreo actuaba sobre las tradiciones orales anteriores. En ellas, y en los hechos de la historia que ellas recogían, vio siempre el creyente yahvista la Palabra de Dios *reveladora* y *operante* (el término hebreo Dabar = Palabra incluye ambas cosas), cuyo mensaje eterno puede y debe ser actualizado en todas las épocas. Un ejemplo evidente: Sabiduría 10-19 es un claro comentario midrásico al texto bíblico que refiere las plagas de Egipto (Ex 7-12); pero el relato de las plagas en Exodo presenta ya caracteres clarísimos de elaboración midrásica, que en este caso no se pudo hacer sobre ningún texto bíblico preexistente (116).

Este concepto equivocado de midráš ha hecho que muchos exegetas modernos nieguen todo carácter midrásico a los Evangelios de la Infancia, ya que no consta que sean comentario a ningún texto bíblico anterior (117). Pero, a su vez, ha hecho que otros, empeña-

(116) Guiu M. Camps. *Midrás sobre la historia de les plagues*, en *Miscellanea Biblica B Ubach* (Montserrat, 1953) 97-114.

(117) Severiano del Páramo, *La Sagrada Escritura*. Texto y comentario por Profesores de la Compañía de Jesús. *Nuevo Testamento*. Vol. I (Madrid, BAC, 1961), p. 29; Juan Leal, *Ibidem*, pp. 547-549; Addison G. Wrigth, *The literary Genre Midrash* CBQ 28 (1966) 105-138; 417-457 (especialmente pp. 454-456); Paul Gaechter, *Die Magierperikope (Mt 2,1-12)* en ZKTh 90 (1968) 257-295 (especialmente pp. 267-281); G. Graystone, *Virgin of all Virginis, The interpretation of Luke 1,34* (Rome, 1968), p. 59s; E. Peretto, *Ricerche su Mt 1-2*, en "Marianum" 31 (1969) 140-247 (especialmente p. 245; C. Perrot, *Les récits d'en-*

dos en aprovechar las presuntas ventajas de lo midrášico en merma de la historicidad, hayan intentado desafortunadamente probar su presencia en los Evangelios de la Infancia, a base de presentarlos —especialmente el de San Mateo— como comentario (midrášico) a textos del Antiguo Testamento: Los cinco episodios de Mt 1-2 (concepción virginal, nacimiento en Belén, matanza de los inocentes, huida a Egipto y regreso a Nazaret) habrían sido *midrášicamente inventados* para que se cumplieran los cinco textos correspondientes del Antiguo Testamento que aduce Mt (Is 7,14; Miqueas 5,1s; Jer 31,15; Oseas 11,1; y el enigmático "quoniam nazaraeus vocabitur") (118).

Hoy prevalece el criterio de que el indudable carácter midrášico —de *talante* y de *procedimientos*— que presentan los dos Evangelios de la Infancia no consiste en que éstos sean comentarios a pasajes del Antiguo Testamento. Más adelante volveremos sobre el tema.

2. *Midráš e historicidad* (119)

Es común y frecuente cualificar al midráš como algo legendario y no histórico. De ahí el afán de considerar midrášico en el Nuevo Testamento lo que se pretende dar por no histórico, y en concreto —para los autores que estamos estudiando— los Evangelios de la Infancia..

Pero esta cualificación del midráš es, en líneas generales, falsa y, a todas luces, inexacta.

Hay mucho que matizar.

Ante todo conviene distinguir las tres formas clásicas de midráš que señalan los peritos en la materia: haggádico, halákico y péšer (en la medida en que este último se considere midráš).

---

fance dans l'Haggada anterieure au II^e^ *siècle de notre Ere*, en "Recherches de Science Religieuse" 55 (1967) 481-518.

(118) Así, entre otros: G. H. Box, *The Gospel Narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas*, en ZNW 6 (1905) 80-101; A. Loisy, *Les Evangiles Synoptiques* I (Paris, Ceffons, 1907), 331; F. Kattenbusch (artículos citados más arriba en la nota 108); lo mismo opina de Lc 1-2 (que sería una elaboración midrášica sobre el modelo del *Liber Antiquitatum Biblicarum* del Pseudo-Filón) Paul Winter, *The Proto-Source of Luke I*, en NT I (1956) 184-199; *On Luke and Lucan Sources*, en ZNW 47 (1956) 217-242; *The main literary Problem of the Lucan Infancy Story*, en "Vox Theologica" 28 (1957-58) 117-122; *Lukanische Miszellen* en ZNW 49 (1958) 65-77. Mis objeciones a la tesis fundamental de Winter pueden verse en las pp. 368-382 de mi estudio *El Evangelio de la Infancia en San Lucas y las infancias de los héroes bíblicos*, en EB 16 (1957) 329-382.

(119) Sobre la relación entre midráš (o derash) e historia en los Evangelios de la Infancia véanse las conclusiones, que suscribo plenamente, de A. Díez Macho, *La historicidad de los Evangelios de la Infancia* (Madrid, Fe Católica, 1977), pp. 47-49.

Para nuestro objeto de ahora —y sin excesiva preocupación por ser muy precisos— diríamos que las tres formas de midráš se caracterizan por el contenido prevalente del pasaje bíblico que comentan y actualizan: narrativo, legal o profético respectivamente.

Un segundo elemento que conviene tener en cuenta —y que liga estrechamente al midráš con la historia— es que el midrašista trata siempre de *actualizar*, es decir, de aplicar al aquí y al ahora lo que para siempre dijo Dios (con los *hechos* que realizó y con las palabras que inspiró anteriormente). Hay siempre, por tanto, una referencia al *hecho actual* contemporáneo del midrašista. *Este hecho manda*: busca, solicita, prejuzga en cierta manera la respuesta que el texto bíblico —valedero para siempre— debe dar.

En tercer lugar, el midrašista *no deduce* de la enseñanza o actuación de Dios en el pasado una lección para el presente; hace que el lector la descubra en los hechos o en los textos anteriores. Para ello los trabaja —me atrevería a decir, los *manipula*— a fin de que *digan* —o mejor, para que, sin decirlo, el lector *descubra*— la respuesta que el hecho actual busca, pide, solicita.

Esto lo hace el midrašista de distinta manera en las tres formas de midráš.

En el profético (o *pešer*), por ejemplo, si piensa que lo que Dios anunció y cumplió con los ninivitas se va a cumplir igualmente con los seleucos helenizantes de su tiempo, sustituye simplemente a aquéllos por éstos (kittim) en el texto de Nahum donde se predice la ruina de Nínive.

Más complicada es la cosa en el midráš legal (o *halákico*), donde para "justificar" una costumbre actual contraria a lo prescrito en la Ley, tiene que hacer —y los hace— verdaderos malabarismos para fundamentar la prescripción antigua de forma que, cambiadas las circunstancias, sea lícito cambiar (como de hecho ha cambiado) el comportamiento. Un ejemplo típico: La prescripción (Ex 12,11) de comer la pascua de pie "ceñidas vuestras cinturas, calzados vuestros pies, y el bastón en vuestra mano" ya no se cumplía en tiempo de Cristo, sino que se cenaba recostados en divanes; el midráš halákico interpreta que Dios lo mandó hacer de pie porque entonces eran esclavos; hoy, para sensibilizar el agradecimiento a Dios que los liberó, lo hacen reclinados como los libres.

En el caso del midráš sobre un pasaje narrativo (e *haggádico*) el midrašista recubre el texto antiguo con adornos (tradicionales o legendarios) que por sí mismos y sin decirlo expresamente hagan más clara al lector la enseñanza religiosa que ya contenían, pero que los detalles añadidos o incluso inventados ayudan a descubrir. En ocasiones esos detalles, tal vez inverosímiles, nada tienen que ver en la

intención del midrašita con la historia anterior en la que se insertan: son exigidos por las circunstancias del momento actual sobre las que se pretende así —sin necesidad de hacer transposiciones lógicas— proyectar directamente la luz de la enseñanza contenida en los acontecimientos del pasado.

Pienso que en este sentido son midráš haggádico, sobre previas tradiciones en torno a Daniel, determinados elementos de su libro que resultan inverosímiles aplicadas a Nabucodonosor (divinización del rey, religiosidad oficial impuesta, obligatoriedad de comer alimentos prohibidos por la Ley, etc.), pero que eran reales en tiempos de Antioco IV Epífanes, época en la que se escribe el libro para animar al cumplimiento de la Ley a la vista de la providencia y ayuda de Dios en tales casos. Las circunstancias históricas no eran las mismas, pero la actuación de Dios, sí. El midrašista se ahorra la transposición lógica de unas a otras, pintando simplemente aquéllas con los colores de éstas.

Todavía una última observación importantísima: En el midráš del Nuevo Testamento, el nuevo hecho que el midrašista cristiano tiene que iluminar no es una simple circunstancia histórica especial en el curso de los avatares humanos, sino el acontecimiento transcendental de la venida de Cristo. Esta manda, busca, pide, solicita.

Por la importancia que el nuevo hecho tiene, y porque la venida de Cristo es la plena revelación de Dios ("de una manera fragmentaria y de muchos modos habló Dios a nuestros Padres por medio de los Profetas, pero en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio de su Hijo": Heb 1,1s), en la perspectiva de los midrašistas cristianos hay un giro de 180 grados con relación a los del Antiguo Testamento. Ellos no encenderán ya su lámpara en la Escritura antigua para iluminar sus pasos en el presente y en el futuro; la encenderán en Cristo "luz verdadera, iluminadora de todo hombre que viene a este mundo" (Juan 1,9). No necesitan iluminar el nuevo hecho con la tenue lucecita del Antiguo Testamento. Es Cristo quien ilumina la Escritura antigua, y no al revés. Por eso no parte de la Escritura antigua el midrašista cristiano; parte del hecho de Cristo donde se revela plenamente el Padre. La gran Epifanía de Dios en Cristo no es tanto un hecho que se deba justificar por la perfecta revelación de la Escritura anterior cuanto un hecho que justifica, legitima, perfecciona y explica la imperfecta revelación del Antiguo Testamento.

Así se comprende que Mt 1-2 no construya, inventándolos, sus cinco episodios para hacer que se cumplan los correspondientes pasajes que cita del Antiguo Testamento. Son estos hechos los que solicitan su talante midrášico para que con arreglo a unas técnicas

claramente midrášicas muestre que estas realidades habían sido vislumbradas por los Profetas anteriores.

No es el midráš cristiano una exégesis de la Biblia anterior para cuyo cumplimiento se inventan hechos. Es la fuerza ineludible del hecho actual cristiano la que impele a hombres con talante midrášico a buscar en el Antiguo Testamento predicciones de ese hecho o palabras aptas para hacérselo decir al Dios que habló a nuestros Padres. Cuanto más violenta sea la acomodación que de estos textos hacen, más real debe suponerse el hecho concreto para cuyo soporte se invocan.

De lo dicho se infiere que el midráš, lejos de ser de suyo antihistórico, tiene estrechas relaciones con la historia. En muchos casos la reflexión teológica tiene como punto de partida los *acontecimientos históricos salvíficos* en los que la actuación salvadora de Dios es inseparable de un núcleo fundamental de realidad histórica. Siempre, además, en las tres clásicas formas de midráš, sobre el quehacer actualizador del midrašista pesa la *circunstancia histórica* en la que vive. Esta es la que, como punto de referencia, determina, manda y desencadena el proceso de búsqueda (o midráš). En el caso del Nuevo Testamento está claro que esta circunstancia histórica, desencadenante del proceso midrášico, es el acontecimiento de Cristo que existencialmente coloca a los midrašistas cristianos ante una *realidad histórica excepcional.*

3. *¿Historia o fe historizada?*

Queda, sin embargo, por desatar el nudo gordiano de la cuestión: Concedido que en el midráš cristiano el hecho que *manda* es el acontecimiento-Cristo, queda por dilucidar qué acontecimiento es ese que manda en los Evangelios de la Infancia: ¿Es la realidad histórica de los hechos concretos (concepción virginal, nacimiento en Belén, viaje de los magos, degollación de los inocentes, huida a Egipto, vuelta a Nazaret)? ¿O es la realidad fáctica global de la experiencia de Pascua que, provocando unas reflexiones teológicas, trató de plasmarlas con procedimientos midrášicos en unos *hechos inventados* cuya descripción hiciera comprender claramente el contenido teológico que les dio origen? En otras palabras: Los hechos referidos en los Evangelios de la Infancia (y entre ellos, la concepción virginal), ¿son historia o fe midrášicamente historizada?

Absolutamente hablando, cabrían ambas suposiciones.

Pero no pueden considerarse igualmente probables.

a) — Es cierto que conocemos ejemplos, tanto bíblicos como extrabíblicos, de lo que suele llamarse *libre Haggadáh* o relatos fingidos

con finalidad *didáctica* o *edificante*. Pero se nos hace muy difícil admitir que relatos de ese tipo —*totalmente inventados*— se incluyan en dos libros escritos con pretensiones fundamentalmente históricas, y que aparezcan protagonizados por los mismos personajes que en el resto de dichos libros son presentados como rigurosamente históricos. Puede concederse un margen —muy crecido, si se quiere— de elaboración literaria libre; pero necesariamente sobre la base de un núcleo histórico.

b) — En el caso concreto de Mt 1-2 (como ya dejamos apuntado) la violencia con que los textos del Antiguo Testamento aducidos por el Evangelista se acomodan a los acontecimientos que pretenden ilustrar parece demostrar con toda evidencia la prioridad de tales hechos que no son exigidos por los textos sino al revés (120).

c) — La coincidencia de ambas Infancias (Mt 1-2 y Lc 1-2) —a pesar de su evidente mutua independencia y desconocimiento— en determinados *hechos* que orquestan cada uno a su manera (ascendencia davídica de Jesús, concepción virginal, nacimiento en Belén, juventud y vida oculta en Nazaret, sincronismo inicial con Herodes el Grande) presupone una tradición común anterior a ambas e independiente, por tanto, de su doble redacción midrášica (121). Es evidente que tales hechos no fueron inventados por los midrašistas de la Infancia.

d) — En todo caso —y es para mí el argumento exegéticamente definitivo— el único camino que tenemos para saber si los autores de Mt 1-2 y de Lc 1-2 intentaron una cosa u otra es el testimonio de esa misma comunidad primitiva, testigo de la experiencia pascual, y origen presunto de esas reflexiones teológicas que aquel acontecimiento habría provocado y que se habrían plasmado, historizadas, en los relatos de la Infancia.

Esa comunidad, desde el primer momento, entendió como un hecho real históricamente acaecido la concepción virginal en sentido biológico que Mt 1,18-25 y Lc 1,26-38 claramente enseñan. Y lo consideró desde el principio como algo perteneciente a la fe (122).

---

(120) Que el midráš neotestamentario no crea los hechos para que se cumpla el Antiguo Testamento es algo evidente para A. Díez Macho a lo largo de todo su escrito citado en la nota anterior, pero especialmente en sus pp. 16-18.

(121) El propio Brown reconoce, obligado por estas razones, la existencia prerredaccional de una tradición común a ambos Evangelios de la Infancia: *The Birth of the Messiah* (New York, Doubleday, 1977), p. 34.

(122) Así lo afirman S. Ignacio de Antioquía hacia el año 107 (Ef 7,2; Trall 9,1; Smyrn 1,1); San Ireneo, *Adversus Haereses* 3,22,3-4; 5,19,1 (MG 7,958-960. 1175s); Aristides, *Apología* XV, 1 en Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos* (Madrid, BAC, 1954) p. 120s; San Justino, en los pasajes arriba citados en la p. 25ss.

Sea lo que fuere del pretendido silencio anterior a Mt 1-2 y Lc 1-2, lo cierto es que sus enseñanzas fueron acogidas como expresión de la fe por la comunidad inmediatamente posterior (123). La única excepción mencionada por San Justino, y de la que nos hemos ocupado más arriba (p. 25 ss.), es rechazada enérgicamente por él, como lo será en adelante la negación de la concepción virginal, considerada herejía por San Epifanio al hablar de sus mantenedores: los Ebionitas (124), los Carpocracianos (125) y los seguidores de Cerinto (126).

Si la comunidad cristiana primitiva hubiera inventado la concepción virginal biológica, a sabiendas de que no era un hecho real histórico, sino como algo representativo de no sé qué extraño contenido teológico, es incencebible que en tan corto espacio de tiempo (Justino nace como mucho a 30 años de la publicación de Mt 1-2 y

---

Sobre la concepción virginal en la época patrística, cfr. P. R. BOTZ, *Die Jungfrauenschaft Mariens im Neuen Testament und in der nachapostolichen Zeit* (Botropp, Westfalit, 1935); PHILIP J. DONNELLY, *La virginidad de María en la tradición patrística*, en *Mariología*, dirigida por J. B. CAROL (Madrid, BAC, 1964), pp. 653-683; H. F. CAMPENHAUSEN, *Jungfrauengeburt in der Theologie der alter Kirche*, en SHAW Phil-Hist. Klasse, 1962.

(123) CAMPENHAUSEN, en su obra citada en la nota inmediatamente anterior reconoce que no hubo prácticamente oposición a la "nueva" doctrina: "Más sorprendente todavía es el hecho de que la oposición a la nueva doctrina de la concepción virginal no fuera en ningún momento especialmente dura" (p. 17). Un poco antes (p. 14) ha destacado, exageradamente a nuestro juicio, la importancia de que silencien la concepción virginal la *Carta de Bernabé*, el *Pastor de Hermas* y en general los Padres apostólicos. Pero a continuación (p. 18) justifica, sin pretenderlo, ese silencio: "La predicación de la concepción virginal —escribe— queda en cierto sentido al margen de las controversias y debates teológicos que llenaron el siglo II y más aún el tiempo siguiente. En la lucha contra los Gnósticos los Padres católicos se interesaron ante todo por la realidad de un nacimiento efectivo en pleno sentido humano, y no propiamente por una concepción virginal; contra los judíos, judaizantes y adopcionistas les sucedió al revés: se interesaron ante todo por el eterno nacimiento del Hijo, es decir, por el problema de la preexistencia, pero no por su nacimiento de una virgen. La concepción virginal no fue exactamente formulada por mor de una determinada tendencia teológica. Ella es simplemente una pieza recibida, supuestamente apostólica, de la tradición bíblica. No fue su defensa, sino su significación, el primer cometido ante el cual se sintió colocada la Iglesia primitiva a propósito de este punto doctrinal".

Si a pesar de todo —añadimos nosotros— dicha concepción virginal se afirma como perteneciente a la fe ya en los albores del siglo II y a lo largo de todo él por San Ignacio de Antioquía, San Ireneo, San Justino, Arístides, etc. es señal de que constituye un artículo de fe en cierta manera independiente. Nótese que se mantiene a pesar de que los gnósticos podían deducir de ella que Cristo no era hombre como los demás.

(124) "Aseguró que Cristo había nacido por concurso y semen de varón, concretamente de José..." (S. EPIFANIO, *Adversus Haereses*, Herejía XXX. MG 41,407).

(15) "...que Jesús Nuestro Señor fue engendrado por José procedente como los demás mortales de semen de hombre y de mujer" (SAN EPIFANIO, *Adversus Haereses*, Herejía 27. MG 41,363).

(126) "...con parecida calumnia contra Cristo piensan que fue engendrado de María y del semen de José" (SAN EPIFANIO, *Adversus Haereses*, Herejía XXVIII. MG 41,378).

Lc 1-2 y a mucha menor distancia S. Ignacio de Antioquía), la propia comunidad termine por creer como perteneciente a la fe la realidad portentosa de una concepción virginal que ella misma había ideado como mero símbolo.

Digámoslo una vez más: Cuando se mantiene que un escrito es la expresión de las creencias de la comunidad que le dio origen, hay que mantener que el alcance de esa expresión hubo de ser el que sobre la misma materia siga profesando la comunidad que lo acuñó.

e) — Si todo esto vale para cualquier escrito procedente de cualquier comunidad, al creyente católico la fe le asegura que esto especialmente vale para la Iglesia de Cristo, a la cual su Divino Fundador prometió la asistencia de su Espíritu, que no le permite equivocarse en la interpretación de lo que propone como de fe.

La concepción virginal de Cristo en sentido biológico pertenece a la fe de la Iglesia.

Nuestro estudio, que no pretendía demostrar exegéticamente de manera irrefutable esta verdad, ha probado según creemos la inconsistencia exegética de la interpretación que la niega.

Dicha inconsistencia hace considerar poco o nada probable una hipótesis que, para hacer poner razonablemente en duda la fe profesada por la Iglesia, no le bastaría con ser posible, ni siquiera muy probable: tendría que ser aparatosamente cierta.

Y de esto está muy lejos.

SALVADOR MUÑOZ IGLESIAS